This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Gp 83
826.10

1-

Gp 83.826.10

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

# DAS WESEN DES DENKENS.

## NACH PLATON.

VON

DR. KARL UPHUES,
PROFESSOR AM GYMNASIUM ZU AARAU.

LANDSBERG A/W.
HERMANN SCHÖNROCK'S VERLAG.
1881.

Gp 83.826.10

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
Mar 7, 1927

# Vorwort.

Meine Schrift will das Wesen des Denkens aus dem Sprachbau herleiten und den Sprachbau als die Norm der Philosophie erweisen. Sie will einen Damm bilden gegen die Alles beherrschende Naturwissenschaft. Auch für die Ergebnisse der Naturwissenschaft ist der Sprachbau die Norm des Verständnisses und der Haltbarkeit. Das will ich darzuthun versuchen.

Die fortschreitende Naturerkenntnis bedroht die Stellung des Sprachunterrichts in unsern Schulen, sie will die Grundlage der gedanklichen Durchbildung werden, als welche bis jetzt der Sprachunterricht galt. Wenn die Sprachwissenschaft unserer Tage sich selbst eine naturwissenschaftliche Disciplin nennt und sich der naturwissenschaftlichen Methode rühmt, so scheint der Sieg der Naturwissenschaft nicht zweifelhaft und ihr Anspruch wohlbegründet. Aber die Wissenschaft des Sprachbaues ist keine naturwissenschaftliche Disciplin und verträgt keine naturwissenschaftliche Methode. Die Wissenschaft des Sprachbaues wird die Grundlage der gedanklichen Durchbildung bleiben.

Mein Gewährsmann ist Platon. Nicht blos den Grundgedanken meiner Arbeit, sondern auch die für den Inhalt der Philosophie entscheidende Folgerung derselben konnte ich durch urkundliche Auszüge aus dem Platonischen Sophistes belegen. Ich behalte mir vor in unmittelbarem Anschluss an meine Arbeit die Platonischen Dialoge Kratylus, Theaetet, Sophistes, Politikus und Parmenides im Zusammenhange zu erklären und dadurch

die historisch-kritische Grundlage meiner Schrift zu ergänzen und zu vervollständigen.

Meine Darstellung musste der Natur der Sache nach eine allmählich sich ergänzende und berichtigende sein. Es war mir vor Allem gelegen an der möglichst schlichten und anschaulichen Auseinandersetzung des Einzelnen. Aber ein volles und richtiges Verständnis des Einzelnen kann doch nur aus dem Ganzen gewonnen werden. Das gilt insbesondere von der Einleitung, einem Vortrag, den ich im Winter 1878 hielt. Er ist geeignet ein grösseres Publikum in den Ideenkreis meiner Schrift einzuführen. Darum gebe ich ihn derselben als Begleiter mit auf den Weg. Meine Stellung gegenüber den philosophischen Richtungen der Gegenwart ist durch meine Reform und Kritik des Erkennens (Münster, 1874 und 1876) hinreichend bestimmt. Dem Kundigen wird die neue Schrift leicht als eine Kritik der früheren, mithin als eine Selbstkritik ihres Verfassers erscheinen. Sie bildet aber auch den Abschluss der in den früheren Schriften begonnenen Gedankenreihen.

Aarau, im November 1880.

**Dr. Karl Uphues.**

# Einleitung.

## Sprechen und Denken.

1. Der Philosoph des Unbewussten Eduard von Hartmann leitet seine Abhandlung: Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache mit folgenden Worten Schelling's ein: „Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewusstsein denken lässt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewusstsein gelegt werden und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, dass ihre Tiefe die des bewussten Erzeugnisses noch bei Weitem übertrifft. Es ist mit der Sprache wie mit den organischen Wesen; wir glauben diese blindlings entstehen zu sehen, und können die unergründliche Absichtlichkeit ihrer Bildung nicht in Abrede stellen." Soweit Schelling. Hartmann thut dann selbst im Verlaufe seiner Abhandlung den Ausspruch: „Noch bis heute hat der philosophische Geist den Fehler des Anfängers, sich zu sehr in der Ferne umzuthun und das Nächstliegende, vielleicht auch Schwierigste zu vernachlässigen, noch heute gibt es keine Philosophie der Sprache, denn was wir davon haben, sind winzige Bruchstücke, und was meistens geboten wird, phrasenhafte Appellationen an den menschlichen Instinkt." Hartmann bezeichnet dann ganz genau den Punkt, „wo das Zurückbleiben der bewussten Speculation hinter der unbewussten Schöpfung des Genius der Menschheit klar aufweisbar vorliegt." Er sagt nämlich, zu den Bestandteilen des Urteils zum Subjekt und Praedicat habe man als reales Gegenstück die Kategorien Substanz und Accidenz gefunden, zum *Substantivum* und *Verbum* hingegen, den Hauptredeteilen und den unumgänglich notwendigen,

(unumgänglich notwendig, sofern unter Substantiv nicht blos der im engeren Sinne so genannte Redeteil, sondern jedes für ein Substantiv oder wie ein Substantiv gebrauchte Wort verstanden wird,) Bestandteilen eines jeden Urteils ein reales Gegenstück zu finden, sei bis heute ein noch ungelöstes, vielleicht sehr fruchtbares philosophisches Problem. Dieses Problem zu lösen, will ich jetzt versuchen. Ich muss dabei natürlich von der Sprache ausgehen; denn Substantiv und Verbum sind eben Redeteile und zwar die Hauptredeteile der Sprache. Um möglichst gründlich zu verfahren, beginne ich mit einer Erörterung über das Wesen der Sprache.

2. Stellen wir uns die Frage: Was ist Sprache? so können wir auf diese Frage eine ganz bestimmte Antwort geben. Diese Antwort lautet: Sprache ist lautes Denken. Der bekannte Sprachforscher August Schleicher erläutert diese Definition der Sprache in folgender Weise. „Die Sprache," so sagt er, „ist der lautliche Ausdruck des Gedankens, der mittelst des Lautes zur Erscheinung gelangende Denkprozess. Gefühle, Empfindungen und Wollen drückt also die Sprache zunächst nicht aus; die Sprache ist nicht der unmittelbare Ausdruck des Fühlens und Wollens, sondern des Denkens. Soll Fühlen und Wollen mittelst der Sprache zum Ausdruck gelangen, so kann dies nur mittelbar geschehen, nämlich in der Form eines Gedankens. Der unmittelbare Ausdruck des Gefühls und der Empfindung, sowie des Wollens und Begehrens findet nicht statt durch die Sprache, sondern durch Naturlaute wie Schreien, Lachen und durch die Lautgeberden, durch die echten Interjektionen wie oh, ei, i u. s. f. Diese Fühlen und Wollen unmittelbar ausdrückenden Laute sind keine Worte, sind nicht Elemente der Sprache, sondern den Tierlauten ähnliche Lautgeberden, die wir neben der Sprache noch mit fortführen, aus denen man das minder menschliche, minder edle leicht herausfühlt, wie sie denn auch mehr dem instinktiven Menschen, (dem Kinde, dem ungebildeten oder von Schmerz und Affekt überwältigten Menschen) geläufig zu sein pflegen, als dem gebildeten, im ruhigen Geleise des verfeinerten Lebens wandelnden. Diese Laute haben weder die Funktion, noch die Form von Worten, sie stehen unter der Sprache. Der hörbare Ausdruck der entwickelteren Empfindungen ist nicht die Sprache, sondern die Musik. Drücken wir unsere Gefühle durch die Sprache aus, so kleiden wir sie in die Form der Gedanken. Das stöhnende Ach, O des Leidenden wird sprachlich ausgedrückt durch: welcher Schmerz, hilf Himmel. Sprache

ist also lautlicher Ausdruck des Denkens, lautes Denken, wie umgekehrt Denken lautloses Sprechen ist; dass man nur in der Sprache klar denkt, kann jeder leicht an sich selbst wahrnehmen.“ So erläutert und begründet zugleich August Schleicher die Definition der Sprache als des lauten Denkens.

3. Ist nun diese Definition richtig, so weist uns der Begriff der Sprache auf den Begriff des Denkens hin; wir können das Wesen der Sprache nicht erfassen, wenn wir nicht in das Wesen des Denkens einzudringen suchen. Was ist denn nun Denken? Man wirft gewöhnlich das Denken mit dem Vorstellen zusammen und wenn Denken und Vorstellen eins und dasselbe ist, dann wird uns die Erklärung des Denkens sehr leicht. Denn was Vorstellen ist können wir ohne Mühe an uns selber wahrnehmen: Das Bild von einem früher wahrgenommenen Baum, von einem früher gesehenen Menschen stellen wir in Gedanken vor uns hin. Ausruhend oder im Halbschlummer liegend zieht eine ganze Reihe solcher Bilder wahrgenommener Dinge an dem Auge unserer Seele vorüber. Auch wenn wir einen Gegenstand wirklich wahrnehmen, müssen wir in Gedanken ein ihm entsprechendes Bild erzeugen und in und nach diesem Bilde den Gegenstand anschauen. Alle diese Bilder sind Vorstellungen und die diese Bilder ausser und vor uns hin verlegende Thätigkeit ist das Vorstellen. Ist nun das Vorstellen wirklich ein und dasselbe mit dem Denken? Es hat in der That Philosophen gegeben, welche diese Frage ohne Weiteres bejahten. Hume z. B. sagt ausdrücklich, die Menschen seien nichts anderes als ein Bündel, eine Sammlung von Vorstellungen, die mit unglaublicher Schnelligkeit aufeinander folgen. Vorzüglich finden wir in der Gegenwart bei denjenigen, die von der Naturwissenschaft her und in ihrem Interesse an das Studium der Philosophie herangetreten sind, die Anschauung vorherrschend, das Denken sei mit dem Vorstellen, ja sogar mit den aufeinander folgenden zahlreichen Vorstellungen eins und dasselbe. Das Denken, so sagen sie, ist ein mechanisch sich abspinnender Vorstellungsprocess. „Nicht wir denken, sondern es denkt in uns; mit diesem Witzworte Lichtenberg's machen diese Herren einen vollen Ernst.“ — Mit den Vorstellungen, mögen wir sie einzeln oder in ihrer Gesamtheit auffassen, kann das Denken nicht eins und dasselbe sein. Das sehen wir schon. Denn das Denken ist eine Thätigkeit und die Vorstellungen sind höchstens Produkte einer Thätigkeit. Aber sollte

das Denken nicht doch mit dem Vorstellen eins und dasselbe sein? Vergegenwärtigen wir uns einmal genau, was denn von uns geschieht, wenn wir denken. Wenn wir denken, so urteilen wir, d. h. wir sagen einen Gedanken von einem andern aus, wir legen einen Gedanken einem andern bei, wir verbinden zwei Gedanken mit einander, oder beziehen sie aufeinander. Denken wir z. B. etwas vom Golde, meinetwegen, dass es kostbar sei, so fällen wir das Urteil: Das Gold ist kostbar, wir verbinden die beiden Gedanken Gold und kostbar mit einander, beziehen sie auf einander, legen den letzteren dem ersteren bei, sagen den letzteren vom ersteren aus. Den ersteren Gedanken des Urteils nennen wir Subject, den letzteren Prädikat. Das Wichtigste bei dieser Beziehung und Verbindung, bei diesem Beilegen und Aussagen ist dieses, dass jeder von beiden Gedanken von einem und demselben Bewusstsein erfasst werden muss und dass nur von einem beide Gedanken erfassenden Bewusstsein die Beziehung, Verbindung, das Beilegen und Aussagen vollzogen werden kann. Nur ein Bewusstsein, das die beiden im Urteile verbundenen Gedanken und zwar jeden einzeln und beide zusammen erfasst, kann die beiden Gedanken mit einander verbinden, auf einander beziehen, den einen dem andern beilegen, den einen vom andern aussagen, nur ein solches Bewusstsein kann urteilen, denken. Dieses beide Gedanken des Urteils einzeln und zusammen erfassende, sie mit einander verbindende, auf einander beziehende, den einen dem andern beilegende, den einen von dem andern aussagende Bewusstsein, mit andern Worten dieses urteilende und denkende Bewusstsein nennen wir unser Ich. Ich bin es also, der denkt und urteilt. Nun sehen wir die ganze Falschheit des Lichtenberg'schen Witzwortes, wenn man es im Ernste nehmen will, ein. Nein, nicht es denkt in mir, sondern ich selbst bin es, der mit seinem Bewusstsein die beiden Gedanken erfasst, bezieht, verbindet, der denkt und urteilt. Aber auch das Wort Hume's muss uns jetzt in seiner ganzen Falschheit offenbar werden. Der Mensch ist keineswegs blos ein Bündel von Vorstellungen, sondern es steckt in ihm ein bewusstes Ich, das die Vorstellungen beherrscht, mit einander verbindet und auf einander bezieht. Die Vorstellung ist ja gar nicht möglich ohne einen Vorstellenden, der das Bild, welches die Vorstellung ausmacht, ausser uns und vor uns hinverlegt. Ja noch mehr! Dieses Ausser- und vor- uns- Hinverlegen des Bildes, das die Vorstellung

ausmacht, ist gar nicht möglich ohne ein Urteil, ohne ein Denken, dass der dem Bild entsprechende Gegenstand vorhanden oder nicht vorhanden, dass er so und so beschaffen sei. Also das Vorstellen ist nicht blos eine Thätigkeit des bewussten Ich, es ist auch immer ein Verbinden, ein Beziehen zweier Gedanken, ein Aussagen, ein Urteilen, ein Denken. Wir sind also sehr weit davon entfernt, das Denken auf das Vorstellen zurückzuführen und mit ihm als eins und dasselbe zu setzen. Wir können im Gegenteil das Vorstellen gar nicht begreifen, ohne das Denken und müssen für das Vorstellen das Denken und für beide das bewusste die Gedanken verbindende und beziehende Ich in uns voraussetzen.

4. Das Wichtigste für das Denken und — sagen wir nun auch für das Vorstellen — ist das bewusste, die Gedanken verbindende, urteilende Ich. Verweilen wir noch einen Augenblick bei diesem Ich. Das Merkwürdigste an demselben ist, dass wir uns dasselbe in keiner Weise vorstellen können. Wir können uns alle Teile unsers Leibes wie unsern ganzen Leib vorstellen, wir können uns auch unser Gehirn, wenn wir einmal ein Gehirn sahen, klar und deutlich vorstellen, aber das bewusste, urteilende, denkende Ich können wir uns nicht vorstellen. Wollen wir darum naturwissenschaftlich exact verfahren, so müssen wir den Leib und die Natur, die wir uns vorstellen können, als das Vorstellbare unserm bewussten, urteilenden, denkenden Ich als dem Nichtvorstellbaren gegenüberstellen. — Wir müssen an der Realität des denkenden, urteilenden, bewussten Ich trotz seiner Nichtvorstellbarkeit entschieden festhalten. Wollten wir die Realität des bewussten Ich läugnen, weil es nicht vorstellbar ist, so würden wir eben damit auch die Realität des Vorstellbaren zu einer Unmöglichkeit, zu einem Nichts herabdrücken. Denn wir können uns das Vorstellbare nur vorstellen vermöge des vorstellenden, denkenden, bewussten aber selbst nicht vorstellbaren Ich. Das vorstellbare Körperliche und das nichtvorstellbare Ich bilden einen Gegensatz, das eine ist nicht das andere, aber wir müssen jedes von beiden in seiner vollen Realität unangetastet bestehen lassen.

5. Kehren wir nunmehr, nachdem wir uns über den Begriff des Denkens hinreichend verständigt haben, zur Definition der Sprache zurück. Ein Denken giebt es nur im Urteil. Auch das Vorstellen, so sahen wir, ist immer ein Urteilen, dass der

dem Bild entsprechende Gegenstand vorhanden oder nicht vorhanden, so oder anders beschaffen ist. Ist nun das Sprechen lautes Denken, so gibt es auch nur ein Sprechen in dem Satze, der dem Urteile entspricht. Ein einzelnes Wort ist ebensowenig Sprache, wie eine einzelne Vorstellung Denken ist. So müssen wir notwendig schliessen, wenn anders wir unsere Definition der Sprache aufrecht erhalten wollen. Und in der That, wenn wir an der Sprache selbst ihr Wesen zu erforschen suchen, finden wir diesen Schluss aufs Deutlichste bestätigt. Ein einzelnes Wort gilt uns nur dann als Sprache, wenn wir es stillschweigend oder ausdrücklich durch die innere oder äussere Sprache zu einem Satze ergänzen. Sagen wir z. B. ein Gewitter! so ergänzen wir „rückt heran"; sagen wir Ruhe! so ergänzen wir „haltet Ruhe". Gebrauchen wir ein einzelnes Wort, ein Verbum im Imperativ, etwa „Komm! Geht!" so ist dies nur dadurch möglich, dass dieses einzelne Wort ein Prädicat ausdrückt, welches das Subject in sich enthält: in dem Komm steckt ein Du, in dem Geht ein Ihr. Wie es also ein Denken nur im Urteil gibt, so gibt es auch ein Sprechen nur im Satze

6. Haben wir dies einmal festgestellt, so fragt sich nun weiter, was wir unter einem Satze verstehen. Auf die Frage: Was ist ein Satz? wird gewöhnlich geantwortet: Ein Satz ist eine Verbindung von Subject und Prädicat. Fragt man weiter: Was ist Subject? so erhält man die Antwort: Subject ist dasjenige, von dem etwas ausgesagt wird; und Prädicat? Es ist dasjenige, was von ihm ausgesagt wird. Alles kommt also auf den Begriff der Aussage zurück. Das Wort Aussage ist aber nur ein anderer Ausdruck für das Wort Satz. Mit andern Worten, was Subject und Prädicat bedeutet, können wir erst aus dem Satze lernen, die Worte, welche wir als Subject und Prädicat bezeichnen, werden erst als Bestandteile des Satzes zu Subject und Prädicat. Weit entfernt also, dass die Bezeichnungen Subject und Prädicat uns erklären könnten, was ein Satz sei, setzen sie vielmehr notwendig voraus, dass man schon wisse, was ein Satz sei, um nur selbst verstanden und erklärt werden zu können. — Das Prädicat ist ferner in dieser Erklärung des Satzes ein ganz schwankender Begriff. In Sätzen wie: Der Vater ist gut, bezeichnet es ein Adjectiv; in Sätzen wie: Der Vater ist Kaufmann, bezeichnet es ein Substantiv; in jenen Sätzen sowohl, als in diesen wird es als „das Ausgesagte" erklärt. In Sätzen hingegen wie: Der Vater arbeitet, bezeichnet es ein Verbum und wird

gewiss fälschlich als „die Aussage“ erklärt. Die Aussage ist ja nicht blos das Verbum, das Prädicat, sondern das Ganze, der Satz. Ganz verwirrend ist es, wenn viele Grammatiker unter dem Begriff des Prädicats „das Aussagende“ selbst verstehen. Das Aussagende ist ja doch wahrlich nicht ein Wort oder ein Bestandteil des Satzes, sondern der redende, sprechende Mensch, das denkende, bewusste Ich, das Begriffe zu Urteilen und Worte zu Sätzen selbstthätig verbindet und verknüpft. Man wird bei solcher Erklärung unwillkürlich wieder erinnert an das Vorstellungsbündel Hume's oder an das im Ernst genommene Witzwort Lichtenberg's: Nicht wir denken, sondern es denkt in uns.

7. Wir können die Erklärung des Satzes als der Verbindung von Subject und Prädicat nicht als eine genügende betrachten. Eine das wissenschaftliche Bedürfnis wahrhaft befriedigende Erklärung des Satzes gewinnen wir nur, wenn wir die unumgänglich notwendigen Bestandteile des Satzes auf ihre auch ausserhalb des Satzes ihnen eigentümliche Natur untersuchen. Das Resultat dieser Untersuchung ist, dass in jedem Satze als seine unumgänglich notwendigen Bestandteile Substantiv und Verbum vorkommen, dass das Substantiv unverändert als Nominativ, das Verbum hingegen nur vermöge der Personenwandlung als erste, zweite oder dritte Person in die Satzverbindung eintritt. Der Satz ist also die Verbindung von Substantiv und Verbum. Dasjenige aber, was die Satzverbindung ermöglicht, ist nicht das Substantiv, das ja unverändert, wie es ausserhalb des Satzes ist, in die Satzverbindung eintritt; das, was die Satzverbindung ermöglicht, ist einzig und allein das Verbum, das in der Personenwandlung gleichsam den Kitt abgibt für den im Satze vollzogenen Sprachbau und die zweigliedrige Kette schliesst. Das Wichtigste ist unstreitig, dass nur durch die Personenwandlung des Verbums die Satzbildung vollzogen wird. Wir heben damit eine Thatsache hervor, die sich der Anerkennung, wenn auch nicht der Würdigung der bedeutendsten Sprachforscher erfreut. Mit Steinthal müssen wir unbedingt das von ihm herausgegebene System der Sprachwissenschaft von Heyse als die höchste Leistung der Sprachwissenschaft nach Humboldt betrachten: „Die Endungen des *verbi finiti*“ heisst es in diesem Werke S. 140, „erscheinen als Pronominalwurzeln, also als allgemeine Vertreter der formalen Ausdrücke für das Subject, je nach den Unterschieden der grammatischen Person. Wird nun auch durch den Hinzutritt eines

Substantivs die pronominale Bedeutung dieser Endungen (in der dritten Person natürlich) abgeschwächt und durch den gänzlichen Abfall des pronominalen Charakterbuchstabens verdunkelt und so der Schein erweckt, als wenn diese Endungen blosse Congruenzformen im Verhältnisse zum Subject seien, als wenn in ihnen nicht mehr das formale Subject enthalten sei, so liegt doch thatsächlich nur in der Verbindung dieser (pronominalen) Endungen die aussagende Kraft des Verbums und nur durch sie wird das Verbum zum eigentlichen Satz- und Redewort und vermittelst des Verbums dle Satzform vollendet." So Heyse-Steinthal in dem angeführten Werke. Anerkannt ist demnach die Thatsache, dass das Verbum nur vermöge der Personenwandlung die Satzbildung ermöglicht, von der Sprachwissenschaft allerdings. Indem ich daran gehe, diese hinreichend gesicherte Thatsache zu würdigen, ihre Bedeutung für das Denken und die Wissenschaft ins Licht zu setzen, trete ich der Lösung des anfänglich genannten Problems, für das Substantiv und Verbum ein reales Gegenstück zu suchen, näher.

8. Nur durch die Personenwandlung des Verbums ist eine Satzbildung möglich. Unter Person verstehen wir ihrem innersten Kerne nach das denkende, urteilende, bewusste Ich. Wie wir den Denkact als etwas vom bewussten Ich Gewirktes bezeichnen mussten, ganz ebenso müssen wir vom Satz der Sprache sagen, dass er ein Product des bewussten Ich ist. Ich bin es, der spricht, der Substantiv und Verbum zum Satze verbindet und ich kann diese Verbindung nicht vollziehen, wenn ich nicht mit meinem Bewusstein das Substantiv sowohl als das Verbum erfasse. Das bewusste Ich ist es, das denkt und spricht.

Kann nun die Satzbildung nur vollzogen werden vermöge der Personenwandlung des Verbums, ist ferner die Person in ihrem innersten Kerne nichts anderes als das bewusste Ich, so ist die Satzbildung also nur dadurch möglich, dass das bewusste Ich, die eigentliche wirkende Ursache, der Producent und Hervorbringer des Satzes im satzbildenden Verbum seinen Ausdruck findet. Dem Verbum als dem Personenwort gegenüber charakterisirt sich das Substantiv als das Sachenwort, als das Dingwort, wie schon der deutsche Name des Substantivs beweist. Unter Sache, Ding im Gegensatz zu Person verstand man zu allen Zeiten die Naturgegenstände im Unterschied von dem persönlich gedachten Menschen. Im Subtantiv und

Verbum jedes Sprachsatzes haben wir also genau denselben Gegensatz, den wir im Denken fanden, den Gegensatz nämlich des nicht vorstellbaren bewussten Ich und der vorstellbaren Natur. Das bewusste Ich und die vorstellbare Natur sind das reale Gegenstück von Verbum und Subtantiv. Im Verbum findet das bewusste Ich, die Person ihren Ausdruck, im Substantiv die Natur, die unpersönliche Sache; nicht freilich in jenem oberflächlichen Sinne, als wenn der Begriff Person nur durch ein Verbum ausgedrückt werden könne — das Wort Person ist ja gerade ein Substantiv — oder als wenn Alles, was zur Natur gehört, nur im Substantiv zum Ausdruck gelangen könnte, — die sogenanten Naturerscheinungen werden ja vorwiegend durch Verben zum Ausdruck gebracht, — sondern in einem viel höheren Sinne. Das Substantiv nimmt durch seine gegensätzliche Stellung zum Verbum in der Satzverbindung die Weise, die Natur der Sachenwelt, das Verbum durch seine zum Zwecke der Satzverbindung eingegangene Personenwandlung die Weise, die Natur der Personenwelt, des Ich, Du, Er an, beide rücken dadurch, soweit es in der Sprache möglich ist, in das Gebiet der Sachen- und Personenwelt hinüber, treten philosophisch gesprochen in die Kategorie von Sache und Person ein.

9. Sache und Person, Natur und bewusstes Ich, sind zu allen Zeiten Begriffe gewesen, deren man nicht entbehren konnte. Der Gegensatz von Sache und Person spielte in der Jurisprudenz notwendiger Weise seine Rolle. Der Moralist steigerte diese Begriffe zu Natur und Geist. Der Metaphysiker und Philosoph kann keinen Schritt ohne sie thun. Erst unserer Zeit war es vorbehalten in prinzipiellem und consequentem Materialismus oder Spiritualismus dem einen oder dem andern dieser Begriffe seinen Wert und seine Bedeutung abzusprechen. Aber auch so sah man sich genötigt mit diesen Begriffen trotz des Widerspruches der eigenen Voraussetzungen zu operiren. Den Grund dieser Nötigung sehen wir jetzt ein. Wer immer denken, sprechen will, kann dieser Begriffe nicht entraten. Sie liegen im Sprachorganismus, in den jeder eintreten und sich fügen muss, wer immer sprechen und denken will, und zwar in jedem kleinsten und unscheinbarsten Teile seiner Schöpfungen klar und deutlich ausgeprägt, bieten sich als gleichsam greifbare Gestalten dar und zwingen sich mit unerbittlicher Notwendigkeit dem auf, der sprechen und denken will. Verstehen wir den Fingerzeig der Sprache richtig, so sind beide

Begriffe gleich notwendig, jeder hat seinen Wert und seine Bedeutung; sowohl der einseitige Materialismus, als der einseitige Spiritualismus ist falsch und verwerflich.

10. Die Sprache hat nun in bedeutungsvoller Weise drei Arten und (das Verbum und seine Bedeutung im Satze als Einteilungsgrund für die Satzarten vorausgesetzt) nur drei Arten von Sätzen ausgeprägt: den Intransitivsatz, bestehend aus Substantiv und intransitivem Verbum wie: Der Knabe lebt; den Substantivsatz bestehend aus Substantiv, dem inhaltsleeren Verbum sein und Adjectiv oder Substantiv mit unbestimmtem Artikel wie: Der Mann ist gelehrt oder der Mann ist ein Gelehrter: endlich den Activsatz, bestehend aus Substantiv, activem Verbum, und zweitem Substantiv wie: Der Vater schlägt den Knaben. Wir sehen leicht, dass im Intransitivsatz sich Substantiv und Verbum das Gleichgewicht halten, im Substantivsatz das Verbum zu einem inhaltsleeren Formwort zusammenschrumpft, im Activsatz hingegen zu einer Alles beherrschenden Bedeutung gelangt. Auch das bemerken wir sofort, dass die beiden Principe des Denkens und der Wissenschaft das Formalprincip der Identität und das Realprincip der Causalität, hier beide in gesonderter Weise und zwar jenes im Substantivsatz und dieses im Activsatz zur Anwendung kommen. Wie wir in den Bestandteilen des Satzes die höchsten Begriffe des Denkens und der Wissenschaft ausgedrückt fanden, so sehen wir in den zwei einander gegenüberstehenden Satzarten die höchsten Principe des Denkens und der Wissenschaft in gesonderter, scharf unterscheidender Weise ausgeprägt und gleichsam plastisch dargestellt.

11. Unsere Darlegung des Verhältnisses von Sprache und Denken lässt die Sprache als eine Wegweiserin und Führerin des wissenschaftlichen, philosophischen Denkens erscheinen. Bieten sich in den Hauptbestandteilen jedes Satzes die philosophischen Grundbegriffe Natur und Geist als gleichsam greifbare Gestalten dar, finden sich in den beiden entgegengesetzten Satzarten die beiden Grundprincipe des menschlichen Denkens, das Princip der Identität und das Princip der Causalität plastisch ausgeprägt, ist der ganze Sprachbau in seiner Gliederung und in seiner Gestaltung nur als eine Verkörperung eines entsprechenden Gedankengehaltes aufzufassen, dann haben wir gewiss Recht, wenn wir die Sprache nicht blos als das Organ des Denkens für Alle, nicht blos als die Lehrmeisterin des Denkens für die unmündigen und unentwickelten

Glieder unsers Geschlechtes, sondern auch als Wegweiserin und Führerin für seine begabteren Vertreter, für die philosophischen Geister bezeichnen. Als Wegweiserin und Führerin tritt die Sprache denn auch gleich an der Schwelle der Philosophie bei ihrem ersten wissenschaftlichen Vertreter und nicht wieder erreichten künstlerischen Vollender, bei Platon auf. Unsere Auffassung vom Wesen der Sprache, unsere Definition des Satzes, an der die ganze Verhältnisbestimmung von Sprechen und Denken hängt, ist nicht neu. Platon hat sie vor zweitausend Jahren genau so vollständig, genau so wissenschaftlich bestimmt gegeben, wie wir sie hier entwickeln konnten, und er hat in dieser Auffassung den letzten Halt für das nicht erreichte aber mit Bewusstsein angestrebte höchste Ziel seines Denkens gefunden. Es erübrigt uns noch den urkundlichen Beweis für diese unsere Behauptung zu geben.

12. In seinem Dialog Sophistes 263 D—264 B finden wir die hierhergehörenden Äusserungen Platons. „Denken und Sprechen" so sagt er, „sind dasselbe. Das innere ohne Stimme vor sich gehende Gespräch der Seele mit sich selbst wird mit dem Worte Denken benannt; Sprechen ist der Ausfluss des Denkens durch den Mund vermittelst der Töne." Denken und Sprechen ist also dasselbe nach Platon. Er sagt weiter: „Rede gibt es nur in der Verbindung der Wörter. Der Wörter aber, der Offenbarungen über das Seiende durch die Stimme gibt es eine doppelte Art; *ὀνόματα* für die Thätigen und *ῥήματα* für das Thun derselben. Eine Reihe jener wie Löwe, Hirsch, Pferd oder dieser, wie Geht, Läuft, Schläft bildet keine Rede, weil sie weder von Thätigkeit, noch von Unthätigkeit, weder vom Sein, noch vom Nichtsein Kunde gibt. Damit eine Rede entstehe, auch die kürzeste, müssen Wörter von beiden Arten verbunden werden." Die Bezeichnung der *ὀνόματα* und *ῥήματα* als doppelte Art von Wörtern als Offenbarungen über das Seiende, dann die für beide gewählten Beispiele nötigen uns unter den *ῥήματα* Zeitwörter und nicht etwa, wie Deuschle wollte, Prädicate zu verstehen. Unter dieser Voraussetzung aber gibt Platon an dieser Stelle die richtige und bündige Erklärung des Satzes als der Verbindung von Substantiv und Verbum. Platon sagt ferner: „Die Rede enthält entweder eine Bejahung oder Verneinung. Wenn diese im Denken mit Stillschweigen stattfindet, nennen wir sie Urteil. Das Denken ist innere Rede, das Urteil ist Vollendung des Denkens". Wir sehen hier zunächst wieder auf das Deutlichste wie Platon den Gedanken festhält, dass Denken und Sprechen oder

Reden (*διάνοια καὶ λόγος*) identisch sind. Das Denken ist ihm also seinem Wesen nach die Verbindung von *ὄνομα* und *ῥῆμα*, sofern sie im innern Sprechen also mit Stillschweigen sich vollzieht. Von diesem Wesen des Denkens unterscheidet Platon strenge das Urteil, die mit jedem Denken gegebene Bejahung und Verneinung, er bezeichnet sie im Unterschied von der das Wesen des Denkens ausmachenden Verbindung als Vollendung des Denkens. In der That ist jedes Denken ein Aussagen, ein Urteilen, wie wir sofort bei der Unterscheidung des Denkens vom Vorstellen erkannten. (3) Aber das berechtigt uns noch nicht das Denken blos als eine Aussage, als ein Urteil zu bezeichnen. Die Erklärung des Denkens als des Urteils oder als der Verbindung von Subject, Satzding und Praedicat, Satzaussage ist nicht genügend, wie wir sahen (6). Das Urteil ist eben, wie Platon lehrt, nicht das Wesen, sondern nur die Vollendung des Denkens. Platon sagt endlich: Wenn Jemand nicht durch sich selbst, sondern durch Empfindung zum Urteil kommt, so nennen wir das Vorstellung. Eine Vorstellung ist die Verbindung von Urteil und Empfindung.“ Eine Vorstellung gibt es also nach Platon nicht ohne Denken. Wie er das Denken auf das Sprechen zurückgeführt hat, so führt er nunmehr auch die Vorstellung auf das Denken zurück. So haben auch wir nach Abweisung der behaupteten Identität von Vorstellen und Denken den Beweis zu führen gesucht, dass Vorstellen ohne Urteilen, ohne Denken gar nicht nicht möglich sei. (3) Wir sehen die von uns entwickelte Theorie des Denkens und der Sprache ist bis in die Details hinein bereits von Platon aufgestellt und dargelegt.

13. Wir haben aber nicht blos den Nachweis zu führen, dass Platon unsere Auffassung der Sprache und des Denkens schon aufgestellt und entwickelt, wir müssen auch zeigen, dass er in dieser Auffassung für das nicht erreichte, aber mit Bewusstsein angestrebte höchste Ziel seines Denkens den letzten Halt fand. Indem wir diese Darlegung unternehmen, werden wir die nicht blos orientirende, sondern autoritative Bedeutung der Sprache für das Denken ins rechte Licht setzen. Der Sprachbau ist die dem Denken innewohnende autoritative Macht, der das Denken sich fügen muss und unbewusst und unwillkürlich in jedem kleinsten seiner Schritte wirklich sich fügt. Ein Denken, das sich auch nur für einen Augenblick aus dem Banne des Sprachbaues, der ja mit dem Baue des Denkens eins und dasselbe ist, heraussetzen wollte, würde eben damit aufhören

Denken zu sein. Darum kehrt auch das wissenschaftliche Denken, so oft es anfängt nach fruchtlosem, vergeblichem Ringen sich auf sich selbst zu besinnen, zur Reflexion über die Sprache als seine greifbare Form und als seine sichere Stütze zurück. Das ist es, was uns die folgende Entwicklung an Platon nachweisen will. Xenophon lässt in seinen Memorabilien I, 1, 14 den Sokrates in folgender Weise über die ihm vorausgehende Philosophie seine Ansicht äussern. „Von denen, die über die Natur des All geforscht haben, hielten Einige dafür, dass das Seiende nur Eins sei, Andere, dass es unendlich an Menge sei; und den Einen scheine Alles sich immer zu bewegen, den Andern scheine gar keine Bewegung zu sein; und den Einen scheine Alles zu werden und zu vergehen, den Andern scheine es gar kein Entstehen und Vergehen zu geben." Es war das Parmenideische Eins, das jede Bewegung und jede Vielheit ausschliesst damit aber auch jedes Denken, und Sprechen unmöglich macht, da das Denken und Sprechen nur in der Verbindung der Begriffe und Wörter besteht, und die Herakliteische Bewegung, die jede Einheit und jeden Stillstand ausschliesst und damit ebenfalls das Denken und Sprechen unmöglich macht, da Nichts so lange Stand hält, um im Denken erfasst oder mit Worten bezeichnet werden zu können. Es ist der Gegensatz des reinen Denkens, das Alles auf eine Einheit zurückzuführen sucht und der sinnlichen Wahrnehmung, die in eine Vielheit von Einzelbeobachtungen zerfällt, den Parmenides und Heraklit bis ins äusserste Extrem übertreiben, der Gegensatz des Spiritualismus und Materialismus, des Idealismus und Realismus unserer Tage, der gleich an der Schwelle der Philosophie uns begegnet. Ich brauche nicht hinzuzufügen, dass dieser Gegensatz in letzter Instanz den von uns im Denken und Sprechen aufgewiesenen Grundbegriffen beider, dem bewussten Ich und der Natur, der Person und Sache seinen Ursprung verdankt. Diesen Gegensatz nun nahm Platon sowohl am Schluss des Kratylus, als auch im Theaetetus wieder auf. Er wies nach, dass sowol die Parmenideische als die Herakliteische Annahme das Denken unmöglich mache, jenes im Sophistes, dieses im Theaetet. Um das Denken als möglich festhalten zu können, fasst er dann im Sophistes beide entgegengesetzten Ansichten in Eins zusammen und nimmt damit seinen Standpunkt über den Gegensätzen. Die entscheidende Stelle lautet: „Wie? sollen wir uns so leicht überreden, dass dem vollkommenen Sein Bewegung, Leben, Seele Ver-

ständigkeit nicht beiwohne, dass es ohne den Besitz der heiligen und erhabenen Vernunft unbeweglich still stehe, dass es Vernunft aber kein Leben habe, dass es beides habe, aber nicht in der Seele, dass es Vernunft, Leben, Seele habe und doch unbeweglich still stehe? Alles dies ist durchaus unvernünftig. Man muss also zugeben, dass auch die Bewegung seiend ist" d. h. also im vollkommenen Sein seiend ist, dass also das vollkommene Sein die Bewegung und zwar als geistiges Leben, wie die ganze Stelle beweist und nicht etwa als Werden in sich habe. Es ist klar, dass Platon damit das Princip aller Dinge, das die Religion als den lebendigen Gott bezeichnet, gewann und gewinnen wollte, wie der Ausdruck das vollkommene Sein aufs Deutlichste zeigt. Platon hat an diesem Princip in allen seinen Schriften mit Begeisterung und Liebe festgehalten, obgleich ihm die hier gewonnene echt wissenschaftliche Bestimmung seines Begriffs sofort wieder unter den Händen zerrann. Es ist hier nicht der Ort den Grund dieser Thatsache ausführlich darzulegen; ist es ja doch begreiflich genug, dass nur die mächtigste Denkenergie die bis zum äussersten Extrem übertriebenen Gegensätze zusammenzubringen und zusammenzuhalten vermochte. Platon hat aber das deutlichste Gefühl von der Unzulänglichkeit seiner nach Aufgebung oder Ignorierung jener Begriffsbestimmung angestellten Erörterung und gibt diesem Gefühl wiederholt Ausdruck. So kommt er im Sophistes zu seiner Erörterung über die Sprache, zu seiner Definition des Satzes, in dem die jenen Gegensätzen entsprechenden Wörter Substantiv und Verbum zu einem einheitlichen Ganzen verbunden sind. Wir sagen nicht, dass Platon mit Bewusstsein die Definition des Satzes mit der Begriffsbestimmung des Princips aller Dinge in Parallele gestellt habe. Daran ist nicht zu denken. Aber unwillkürlich greift er, wie wir selbst in ähnlichen Fällen nach vergeblichen und misslingenden Versuchen seines Denkens auf die Sprache als seine feste Form und sichere Stütze zurück und findet nun in der Definition des Satzes den letzten Halt für seine Begriffsbestimmung des Princips aller Dinge.

# Grundlegende Abhandlungen.

## Der Begriff des Denkens.

14. Das Wort Denken bezeichnet jene Thätigkeit des Geistes, welche in einer bestimmten Erkenntnis ihr Ziel hat und ihren Abschluss findet. Das ist der Sinn, den dieses Wort nicht blos in seiner einfachen Form, sondern auch in seinen Zusammensetzungen Nachdenken, Ausdenken, Durchdenken, Überdenken hat. Dass auch der Erkenntnisakt selbst sich nur durch ein Denken vollzieht, kommt hierbei noch nicht sofort zum Bewusstsein. Unsere Erörterung wird mit dem Beweise dieser Thatsache beginnen und darum vom Erkennen in seiner ursprünglichsten Form, vom Wahrnehmen, ausgehen und damit den Begriff des Denkens als den Grundbegriff aller der erkennenden Seite des Geistes angehörenden Thätigkeiten aufweisen.

15. Bis auf Kant galt das Erkennen und Wahrnehmen als ein Erfassen eines ausser ihm seienden Wirklichen. Der Gedanke, dass wir beim Erkennen und Wahrnehmen in keiner Weise aus uns heraus und zu den Dingen hinübergehen können, kam nicht zum Bewusstsein. Der rein immanente Charakter des Erkenntnisaktes wurde nicht festgehalten. Der Gedanke, dass wir beim Erkennen und Wahrnehmen nicht die Dinge unmittelbar selbst erfassen, dass wir beim Erkennen und Wahrnehmen völlig bei uns bleiben und nur den Bewusstseinsinhalt objectivieren, ging zuerst Kant auf. An Stelle des Erfassens der Dinge tritt nun die Objectivation eines Bewusstseinsinhaltes. Der im-

manente Charakter des Erkennens ist gewahrt, aber eine anscheinend unausfüllbare Kluft zwischen ihm und den Dingen ist aufgerichtet. Das Erkennen ist aus seiner gegensätzlichen Stellung zum Denken losgelöst und dem Denken um ein Bedeutendes näher gerückt. Es scheint wie das Denken nur das Vorstellen eines Bewusstseinsinhalts zu sein. Wir werden den Begriff des Erkennens nach vorkantischer und nachkantischer Anschauung entwickeln und über beide Anschauungen hinweg zu dem Ursprung der Philosophie in Platon zurückkehrend seinen Begriff des Denkens als den allein allseitig genügenden erweisen.

16. In der Wahrnehmung als bewusster auf die Erfassung eines Gegenstandes gerichteter Seelenthätigkeit unterscheiden wir notwendig drei Stücke: das Bewusstsein, den Inhalt des Bewusstseins und den Gegenstand. Da nämlich die Wahrnehmung ihren Gegenstand nicht umfassen und umspannen, sondern nur erfassen soll, da ihr Gegenstand immer ausserhalb ihrer selbst bleibt, so muss innerhalb der Wahrnehmung ein irgendwie bestimmter Inhalt gegeben sein, der dem Bewusstsein als Mittel zur Erfassung des Gegenstandes dient. So wenig an dieser Begriffsbestimmung der Wahrnehmung theoretisch irgend Anstoss genommen werden kann, so gibt es doch Niemand weder unter den Philosophen, noch unter den Laien der Wissenschaft, der diese Begriffsbestimmung praktisch bei seinen Wahrnehmungen wahr hielte und als Norm befolgte. Die Einsicht in diese höchst merkwürdige Thatsache ist die erste Stufe des philosophischen Erkennens. Wenn man einem ungebildeten Manne sagte, das Haus, das er vor sich sehe, sei ganz so, wie er es vor sich sehe, mit allen Thüren, Fenstern, Fassungen, Mauern in seinem Kopfe, so würde man von ihm unzweifelhaft für verrückt gehalten werden. Und doch kann weder der gewöhnliche Mann, noch der gebildete Philosoph beim Sehen eines Hauses jemals aus seinem Bewusstsein heraustreten und zum wirklichen Haus hinübergehen, er kann das Haus nur sehen, wenn dasselbe ganz so wie es ausser ihm sein soll, auch in seinem Bewusstsein, seiner Wahrnehmung ist. Der gewöhnliche Mann weiss nichts von einem Haus in seinem Bewusstsein, er hält seinen Bewusstseins- und Wahrnehmungsinhalt einfach für den ausser ihm seienden Gegenstand, für das ausser ihm seiende Haus. Der Gebildete kommt leicht zu der theoretischen Überzeugung, dem ausser uns seienden Hause müsse, wenn es gesehen werden

solle, ein Haus im Bewusstsein entsprechen. Aber praktisch bei seinen Wahrnehmungsacten nimmt er gerade so gut wie der Ungebildete seinen Bewusstseins- und Wahrnehmungsinhalt für den wirklichen ausser ihm seienden Gegenstand, das Haus im Bewusstsein für das wirkliche ausser ihm seiende Haus. Gebildete wie Ungebildete sehen die Planeten am Himmelsgewölbe genau an der Stelle, von wo aus die durch sie erregten Lichtwellen ausgehen und das Auge treffen, obgleich die Planeten längst diese Stelle verlassen und meilenweit von ihr entfernt sind. Mögen wir theoretisch noch so fest überzeugt sein, dass wir zur Wahrnehmung eines besonderen Bewusstseinsinhalts bedürfen und dass dieser Bewusstseinsinhalt himmelweit verschieden ist von dem ausser uns seienden Gegenstand, praktisch nehmen wir einfach unsern Bewusstseinsinhalt für den äusseren Gegenstand selbst und das nennen wir dann ein Erfassen oder Wahrnehmen dieses Gegenstandes. Ja selbst dann, wenn wir bis zur theoretischen Anerkenntnis eines von dem äusseren Gegenstande verschiedenen Bewusstseinsinhalts durchgedrungen sind, bleiben wir über die Bedeutung dieses Bewusstseinsinhalts für die Wahrnehmung noch lange im Unklaren Wir nehmen nämlich an, der Bewusstseinsinhalt müsse als Bild und Mittel zur Erfassung des Gegenstandes betrachtet werden, er sei dasjenige, wodurch oder mittels dessen der Gegenstand erfasst werde, der ausser dem Bewusstsein seiende Gegenstand selbst sei aber dasjenige, was erfasst werde, Object der Wahrnehmung im wahren und vollen Sinne. Auch diese Annahme erweist sich bei längerem Nachdenken als durchaus unhaltbar und falsch. Wie soll denn der ausser ihm seiende Gegenstand durch das Bewusstsein erreicht und berührt werden, wenn nicht entweder das Bewusstsein aus sich herausgeht oder doch der Gegenstand mit und neben dem ihm entsprechenden Bewusstseinsinhalt nach seiner dinglichen Natur mit Haut und Haaren in das Bewusstsein hineinkommt, was beides gleich unmöglich ist? Im Bewusstsein kann nur der Bewusstseinsinhalt sein, also kann auch das Bewusstsein den äussern Gegenstand weder selbstthätig ihn umfassend, noch leidend ihn empfangend in sich aufnehmen. Also kann auch nicht der äussere Gegenstand das sein, was erfasst wird bei der Wahrnehmung, er kann nicht Object der Wahrnehmung sein. Das, was bei der Wahrnehmung erfasst wird, kann nur der Wahrnehmungsinhalt sein, der Wahrnehmungsinhalt ist nicht

blosses Mittel, wodurch der Gegenstand erfasst wird, er ist das Object der Erfassung selbst. Wir nehmen bei der Wahrnehmung nicht ausser uns seiende Gegenstände, nicht wirkliche Häuser, sondern nur Bewusstseinsinhalte, Häuser in unserem Bewusstsein, wahr. Das Sehen eines Planeten an einer Stelle, von der er längst verschwunden, die möglicher Weise bereits ein anderer Planet inne hat, macht uns diese unbestreitbare, unsere Naturinstincte freilich desavouierende Thatsache einleuchtend und gewiss. Ob den Bewusstseinsinhalten, den Häusern im Bewusstsein, die das einzige und ausschliessliche Object der Wahrnehmung bilden, äussere Gegenstände, wirkliche Häuser entsprechen, ist eine andere Frage, welche die Wahrnehmung für sich allein genommen nicht beantworten kann. Kant gebührt das Verdienst die richtige Auffassung der Wahrnehmung zuerst in der Philosophie grundgelegt zu haben. Dieser richtigen Auffassung gemäss ist also das einzige und ausschliessliche Object des Wahrnehmungsactes der Wahrnehmungsinhalt und die Wahrnehmung selbst besteht in der Objectivation des Wahrnehmungsinhalts.

17. Betrachten wir nunmehr diese Auffassung der Wahrnehmung genauer. Ihre Richtigkeit gegenüber denjenigen Auffassungen, welche in dem Bewusstseinsinhalt entweder sofort den wirklichen Gegenstand oder doch ein Mittel zur Erfassung desselben erblicken, leuchtet ein. Das hindert aber nicht, dass diese Auffassung selbst noch eine unvollständige und der Ergänzung bedürftige ist. Und als unvollständig und der Ergänzung bedürftig erweist sie sich uns in der That auf den ersten Blick. Schon nämlich dann, wenn wir uns einen früher gesehenen Gegenstand vorstellen, objectivieren wir einen Bewusstseinsinhalt, ja gerade die Vorstellung scheint in der Objectivation eines Bewusstseinsinhaltes zu bestehen. Dass die Wahrnehmung aber ganz etwas anderes ist, als die Vorstellung dessen sind wir uns aufs deutlichste bewusst. Die Wahrnehmung bezieht sich auf einen als wirklich und als gegenwärtig angenommenen Gegenstand, die Vorstellung bezieht sich auf früher gesehene Gegenstände, aber sie macht über die Wirklichkeit und Gegenwart derselben nichts aus. In der Wahrnehmung ist in der That mehr vorhanden, als eine blosse Objectivation eines Bewusstseinsinhalts. In der Wahrnehmung behaupten wir, dass der Gegenstand wirklich vorhanden, da sei, dass er so und so beschaffen sei und eben nur durch diese Behauptung erhebt sich die Wahrnehmung über die Vorstellung. In der Wahrnehmung werden immer mindestens

zwei Bewusstseinsinhalte objectiviert: der als Gegenstand gedachte Bewusstseinsinhalt und das Sein oder die Beschaffenheit desselben — denn dieses Sein oder diese Beschaffenheit ist ja auch nur ein Gedanke, ein Bewusstseinsinhalt in uns — und die Wahrnehmung kommt nur dadurch zu Stande, dass der zweite Bewusstseinsinhalt vom ersten ausgesagt oder behauptet wird. Jede Wahrnehmung ist somit notwendiger Weise ihrer Natur nach eine Behauptung, eine Aussage, ein Urteil. Aber auch mit der Vorstellung im gewöhnlichen Sinne des Wortes als einer Reproduction einer Wahrnehmung verhält es sich nicht anders. Die Vorstellung in diesem Sinne bezeichnet offenbar eine höhere Stufe in unserm entwickelten Denken, als die Wahrnehmung, sie ist eine Verinnerlichung des Erkenntnissactes, eine Unterscheidung des Denkenden vom Ding, — in der Vorstellung wird ja der Gegenstand als blos vorgestellter und nicht wirklich gegenwärtiger genommen, — eine fortgesetzte Denkbewegung, die den vorgestellten Gegenstand mit immer neuen Eigenschaften ausstattet, immer neue Eigenschaften an ihm entdeckt. Auch die Vorstellung ist also ebensowenig wie die Wahrnehmung Objectivation eines einzigen Bewusstseinsinhalts, auch sie ist eine Objectivation mehrerer Bewusstseinsinhalte, die zu Behauptungen, Urteilen, Aussagen verbunden werden. Freilich können wir das Wort Vorstellung auch in einem Sinne nehmen, in dem es nicht eine höhere Stufe unsers entwickelten Denkens als das Wahrnehmen bezeichnet, sondern auf der untersten Linie unserer Bewusstseinsthätigkeiten stehen bleibt. Wir sind nämlich im Stande durch selbstthätige Wiedererzeugung die in uns hervorgerufenen Empfindungen festzuhalten und ihnen eine Verselbständigung zu leihen, die sie in Wirklichkeit nicht besitzen, da sie in Wirklichkeit von uns den Empfindenden nie abgetrennt werden können, sie vor uns hinzustellen, zu objectivieren. Aus der Zusammenfassung der verschiedenen von einem und demselben Ding in uns hervorgerufenen Gesichts- und in seltenen Fällen auch Gehörsempfindungen entsteht so das Vorstellungsbild eines Gegenstandes. Dieses Bild ist also nichts als die von dem Gegenstande in uns hervorgerufenen Empfindungen in der ihnen geliehenen Verselbständigung. Vorstellung in diesem Sinne ist natürlich nur die Objectivation eines einzigen Bewusstseinsinhaltes, einer einzigen Empfindung oder mehrerer zu einer Einheit zusammengefasster Empfindungen. Bei der Vorstellung in diesem Sinne ist von Behauptung, Aussage,

Urteil natürlich keine Rede. Wir nehmen das Wort Vorstellung ohne anderen Zusatz immer in dem Sinne, in welchem es die Objectivation eines einzigen Bewusstseinsinhalts bezeichnet.

18. Vorstellungen in diesem Sinne, also objectivierte Empfindungen sind die objectivierten Bewusstseinsinhalte, welche in den Wahrnehmungen und Vorstellungen höherer Ordnung zu Urteilen verbunden werden. Also auch die Bewusstseinsinhalte vom Dasein und von den verschiedenen Beschaffenheiten des Gegenstandes sind Empfindungen, Vorstellungen? Sind das denn nicht vielmehr Gedanken, Begriffe? Unmöglich. Wir können uns Tische vorstellen von verschiedener Grösse und Form, aber den Begriff des Tisches können wir uns nicht vorstellen, wir können diesen Begriff nur erklären, bestimmen in einem Urteil, in einer Definition. Wir können uns Panther, Tiger, Leoparden vorstellen, aber den Begriff katzenartiger Raubtiere können wir nur in einem Urteile, in einer Definition geben. In jedem Gedanken, in jedem Begriff haben wir also eine Verbindung von mehreren Bewusstseinsinhalten zu Aussagen und Urteilen. Wir sind im Stande jeden dieser den Gedanken und Begriff bildenden Bewusstseinsinhalte für sich allein zu objectivieren, und wir objectivieren in der That jeden von ihnen im Urteil, in der Aussage, aber durch diese Objectivation kommen wir noch keineswegs über die Stufe der Vorstellung und Empfindung hinaus, wir fangen erst an zu denken, wenn wir diese objectivierten Bewusstseinsinhalte zu Aussagen und Urteilen verbinden. So sind auch die Bewusstseinsinhalte vom Dasein und den Beschaffenheiten eines Gegenstandes, sofern wir jeden für sich allein objectivieren, nichts als objectivierte Empfindungen und Vorstellungen, erst in den aus Urteilen bestehenden Erklärungen des Daseins und der Beschaffenheiten haben wir Begriffe und Gedanken. Man könnte einwenden: Aber wenn die für sich allein objectivierten Bewusstseinsinhalte auch keine Gedanken und Begriffe sind, so folgt daraus doch noch nicht sofort, dass sie nun notwendiger Weise objectivierte Empfindungen und Vorstellungen sein müssen. Wir antworten: Empfindungen und Gedanken machen den ganzen Bestand unsers Bewusstseins aus, auch die sorgsamste Selbsterforschung findet keinen andern. Sind darum die für sich allein objectivierten Bewusstseinsinhalte keine Gedanken, so sind sie notwendiger Weise nichts anderes als Empfindungen, objectivierte Empfindungen oder Vorstellungen.

19. Wir haben nunmehr die Elemente zu einer vorläufigen Begriffsbestimmung des Denkens gewonnen. Gedanken haben wir nur in der Verbindung von objectivierten Bewusstseinsinhalten zu Urteilen, die objectivierten Bewusstseinsinhalte sind nichts als objectivierte Empfindungen oder Vorstellungen. Das Denken ist also die gesetzmässige Verbindung von Vorstellungen zu Urteilen.

20. Ehe wir diese vorläufige Begriffsbestimmung des Denkens weiter entwickeln, müssen wir auf die im gewöhnlichen Leben sowohl als in der Philosophie so häufige Verwechselung des Denkens mit dem Vorstellen aufmerksam machen. Diese Verwechselung ist der Grund, warum die Ansicht, dass Bewusstseinsinhalte, die für sich allein objectiviert werden, nichts als objectivierte Empfindungen sind und dass das Denken erst mit der Verbindung der Vorstellung zu Urteilen beginnt, unsern Widerspruch gleichsam herausfordert und nur mit Mühe unsere Zustimmung gewinnt. Wir meinen durchaus schon in den einzelnen Bewusstseinsinhalten, sofern wir sie objectivieren, nicht blos objectivierte Empfindungen, sondern Gedanken und Begriffe vor uns zu haben. Indes wenn wir diese einzelnen objectivierten Bewusstseinsinhalte genau betrachten, so finden wir, dass sie eben gar nichts anderes sind als ein mehr oder minder deutliches Bild von einem sinnlichen Gegenstand oder Vorgang; oftmals sogar von einem blossen geschriebenen Wort. Sagen wir: Der Baum ist da, ist vorhanden, so stellen wir uns einen Baum als vor uns in unserer Nähe im Raume befindlich vor. Das anscheinend unsern Empfindungen so ferne liegende Bewusstseinselement des Daseins ist also nichts anderes als das sinnliche Bild des Vor uns, Nahe bei uns. Sagen wir: der Knabe ist gut, so stellen wir uns einen Knaben vor mit einem milden Antlitz, von einem artigen Benehmen, und das milde Antlitz, das artige Benehmen, das wir uns sinnlich vorstellen, macht das Bewusstseinselement gut aus, wenn nicht gar dasselbe nichts anders bedeutet als die vorgestellten Schriftzüge des Wortes gut. Die einzelnen objectivierten Bewusstseinsinhalte, die wir hier irrtümlich für Gedanken und Begriffe halten, sind also lediglich sinnliche Bilder, objectivierte Empfindungen. So gedankenhaft, wissenschaftlich, ja hoch philosophisch uns diese Bewusstseinsinhalte vorkommen mögen, sie sind in der That nichts als sinnliche Bilder und Vorstellungen von sinnlichen Vorgängen oder vielmehr hier

fast immer von den entsprechenden geschriebenen oder gehörten Wörtern. Man denke z. B. an den philosophischen Terminus Subject-Objectivität, entspricht ihm etwas anderes als die sinnliche Vorstellung der Schriftzüge oder des Klanges dieses Wortes? Dass wir mit dem Festhalten solcher sinnlichen Wort- oder Dingbilder nicht denken, wird wol jeder zugeben, wir denken erst, wenn wir anfangen das in ihnen Vorgestellte zu erklären und das geschieht eben nur im Urteil. Es bleibt also dabei, die für sich allein objectivierten Bewusstseinsinhalte sind blosse sinnliche Bilder, blosse Vorstellungen, das Denken hingegen vollzieht sich erst durch die Verbindung der Vorstellungen zu Aussagen, Behauptungen, Urteilen. Die Verwechselung des Denkens mit dem Vorstellen, welche uns schon in den für sich allein objectivierten Bewusstseinsinhalten Gedanken finden lässt, führt uns noch zu einem andern für den Begriff des Denkens im höchsten Grade folgenschweren Irrtum. Die Vorstellungen haben nämlich die Eigentümlichkeit, dass sie sich gegenseitig wecken und hervorrufen. Sie folgen darum auf einander mit grosser Geschwindigkeit, die eine verdrängt gleichsam beständig die andere und nimmt ihre Stelle ein. Dieser Wechsel der Vorstellungen, den wir als das Vorstellungsleben oder den Vorstellungsprocess bezeichnen, fällt uns bei genauerer Beobachtung besonders dadurch auf, dass er sich wie von selbst vollzieht. Wir scheinen ihm gegenüber nur die Rolle müssiger Zuschauer zu spielen. Es versteht sich von selbst, dass die Vorstellungen unsere Erzeugnisse sind, aber eben weil sie sich gegenseitig wecken, scheinen wir ihrem regen Wechsel gegenüber uns unthätig und passiv zu verhalten. Da ist es denn natürlich, dass für den Vorstellungsprocess der Vorstellende ausser Acht gelassen und bei Seite gesetzt wird. Verwechseln wir nun das Denken mit dem Vorstellen, so werden wir auch den Denkenden unberücksichtigt lassen. Das ist aber gerade für den Begriff des Denkens von der allerhöchsten Bedeutung. Der Denkende nämlich, das Ich, hat die Eigentümlichkeit, dass wir uns dasselbe in keiner Weise vorstellen können. Wir können uns von jedem Teile unsers Körpers, auch von unserm Gehirne, wenn wir ein solches sahen, eine Vorstellung machen, aber wir sind uns sofort bewusst, dass wir damit von unserm denkenden Ich keine Vorstellung gewonnen haben. Dieses denkende Ich haben wir vielmehr einzig und allein in dem Denkact, der Verbinduug der Vorstellungen, als das die Vorstellungen verbindende und zusammenhaltende

Band. Die Vorstellungen können sich gegenseitig wecken und so zu einander gesellen, associieren, wie man sagt, aber sie können sich nicht von selbst zu Aussagen, Behauptungen, Urteilen verbinden, dazu bedarf es des aussagenden, behauptenden, urteilenden Ich. In jedem Denkact steckt also ausser den beiden Vorstellungen, die verbunden werden, das nicht vorstellbare denkende Ich und zwar nach seiner vollen Wirklichkeit als das zusammenhaltende und verbindende Band der Vorstellungen. Wir begnügen uns hier mit der Hervorhebung dieser Thatsache, die Erörterung ihrer Bedeutung einer späteren Stelle vorbehaltend.

21. Kehren wir nunmehr zu unserer vorläufigen Begriffsbestimmung des Denkens zurück. Ist das Denken die gesetzmässige Verbindung der Vorstellungen zu Urteilen, so fragt sich zunächst, auf welche Weise sich diese gesetzmässige Verbindung der Vorstellungen vollzieht. Soviel sehen wir nun sofort ein, dass wir die Vorstellungen nicht zu Urteilen verbinden können, wenn wir sie nicht in Worte kleiden. Wir können jede Vorstellung für sich allein festhalten. Dazu bedürfen wir keiner Worte. Sobald wir aber den Versuch machen, die Vorstellungen zu Urteilen zu verbinden, müssen wir dieselben in Worte einkleiden. Jeder Versuch, die Vorstellungen für sich allein ohne Worte zu verbinden, misslingt, scheitert. Ja noch mehr. Selbst wenn wir für jede von beiden Vorstellungen ein entsprechendes Wort gewählt haben, sind wir noch nicht im Stande die Vorstellungen selbst zu verbinden. Wir können die Vorstellungen auf keine Weise unmittelbar zu Urteilen verbinden. Wir können die Verbindung der Vorstellungen einzig und allein mittelbar vollziehen, dadurch nämlich, dass wir die entsprechenden Wörter zu Sätzen verbinden. Ist dem nun so, ist die Verbindung der Vorstellungen zu Urteilen auf keine andere Weise herzustellen, als durch Verbindung der sie bezeichnenden Wörter zu Sätzen, und besteht das Denken in der Verbindung der Vorstellungen zu Urteilen, so müssen wir folgerichtig die vorläufige Begriffsbestimmung des Denkens als einer Verbindung der Vorstellungen zu Urteilen in die andere als einer Verbindung der die Vorstellungen bezeichnenden Wörter zu Sätzen umsetzen. Das Denken ist demnach nichts anderes — und so bestimmen wir in zweiter Instanz seinen Begriff — als die Verbindung der die Vorstellungen bezeichnenden Wörter zu Sätzen.

22. Mit dieser Definition verlegen wir das Denken, das doch ein innerlicher, geistiger Bewusstseinsvorgang ist, in den anscheinend rein äusserlichen, sinnfälligen Sprachbau oder Sprachorganismus, der in der gesetzmässigen Verbindung der Sprachworte als seinem Material besteht – ein Verfahren, das den stärksten Zweifel ruft, wenn auch eine streng wissenschaftliche Untersuchung uns zu demselben führte. Wir müssen deshalb notwendiger Weise unsere Definition noch genauer ins Auge fassen, um sie allseitig zu stützen und vor Missverständnissen zu sichern. Zunächst haben wir für unsere Untersuchung über den Begriff des Denkens keine andere Erkenntnisquelle als unser eigenes persönliches Bewusstsein, unsere eigene persönliche, innere Erfahrung. Ob und wie die Tiere, die unmündigen Kinder, die Taubstummen denken, das können wir allenfalls, wenn wir uns aus unserer eigenen Erfahrung über die Natur unsers Denkens klar geworden sind, durch Analogieschlüsse festzusetzen suchen. Hier handelt es sich lediglich um den Begriff unsers Denkens und wir beschränken uns streng auf unser eigenes Bewusstsein, auf unsere eigene innere Erfahrung, um daraus den Begriff unseres Denkens kennen zu lernen. Und da lehrt uns denn unser eigenes Bewusstsein, dass wir Vorstellungen auf keine andere Weise zu Urteilen verbinden können als dadurch, dass wir sie in Worte kleiden und diese Worte zu Sätzen verbinden. Jeder Versuch, die Vorstellungen für sich allein zu Urteilen zu verbinden scheitert, misslingt. Wir müssen ferner wol unterscheiden zwischen den Wörtern und der gesetzmässigen Verbindung derselben zu Sätzen. Die Wörter sind an und für sich genommen allerdings etwas rein Aeusserliches. Wenn sie gesprochen werden, sind sie hörbare Klänge, wenn sie geschrieben werden, sichtbare Bilder. Die ihnen entsprechenden Bewusstseinsinhalte sind nichts als Empfindungen, und sie selbst, wenn wir sie sehen oder hören, nichts als objectivierte Empfindungen oder Vorstellungen, da wir in den Wahrnehmungsacten ja nicht die Dinge selbst erfassen, sondern nur unsere Bewusstseinsinhalte von ihnen objectivieren. So sind also in der That die Wörter für unsere Wahrnehmung lediglich Gesichts- oder Gehörsvorstellungen. Als blosse Gesichts- und Gehörsvorstellungen sind natürlich die Wörter noch nicht Sprache. Aber sie sind auch zugleich Zeichen für andere Vorstellungen und eben nur dadurch, dass sie andere Vorstellungen bezeichnen, erfüllen sie ihren Zweck als Wörter. Es fragt sich, ob die Wörter als Zeichen für andere Vorstellungen, jedes einzelne Wort für sich genommen, schon

Sprache sind. Als Zeichen für andere Vorstellungen wecken sie eben diese anderen Vorstellungen in uns. Das Wort Haus weckt in uns die Vorstellung des Hauses. Die Vorstellung des Hauses stellt sich in Folge dessen zu der Vorstellung des Wortes Haus, associiert sich ihr, wie man sagt, gesellt sich zu ihr. Wir sehen, es ist ein blosser Vorstellungsprocess, der durch die einzelnen Wörter als Zeichen anderer, von ihnen verschiedener Vorstellungen eingeleitet wird, von Sprache kann auch hier noch keine Rede sein. Sprache haben wir erst in der Verbindung der Wörter zu Sätzen. Wir stossen hier also auf die merkwürdige Thatsache, dass Sprache und Denken völlig einander decken, ganz und gar mit einander identisch sind. Die Sprache sowol wie das Denken besteht in der gesetzmässigen Verbindung der die Vorstellungen bezeichnenden Wörter zu Sätzen. Allerdings können wir auch ein einzelnes Wort auf die Vorstellung eines Dinges als Name dieses Dinges beziehen und es scheint, als wenn hier nicht Wort mit Wort verbunden werde, sondern Wort mit Vorstellung. Es ist der Process der Namengebung oder Benennung, der doch wohl in vorzüglichem Sinne als Sprachact bezeichnet werden muss. Allein es ist eine Täuschung, wenn wir glauben ein Wort als Name unmittelbar auf die Vorstellung eines Dinges beziehen zu können, wir müssen zu diesem Zwecke notwendiger Weise die Vorstellung dieses Dinges in ein anderes, wenn auch unbestimmteres, weniger bezeichnenderes Wort kleiden und können erst so die Namengebung und Benennung vollziehen, indem wir die verschiedenen Wörter zu Sätzen verbinden. Sprache wie Denken haben wir eben erst in der Verbindung der Wörter zu Sätzen. Diese Verbindung der Wörter zu Sätzen ist nun keineswegs blos etwas Äusserliches, Sinnfälliges, wie die einzelnen Wörter auch als Vorstellungen zu sein scheinen. Zunächst steckt in dieser Verbindung das die Wörter zu Sätzen verbindende Ich mit seiner ganzen und vollen Wirklichkeit als ein unumgänglich notwendiges Element der Verbindung, als das zusammenhaltende Band der Wörter. Wir haben dieses Ich bereits als ein solches kennen gelernt, das in keiner Weise vorgestellt werden kann, es ist durchaus nichts Äusserliches, sondern das Innerlichste in uns. Sodann ist eben diese Verbindung der Wörter zu Sätzen eine Behauptung, ein Urteil, eine Aussage, also ein Bewusstseinsact eben dieses Ich. Mögen also immerhin die einzelnen Wörter etwas Äusserliches, Sinnfälliges sein, ihre Verbindung zu Sätzen ist

etwas Innerliches, Geistiges. Die Verbindung der Wörter zu Sätzen wird durch diese Auffassung der Natur des Denkens so nahe gerückt, dass ihre Identificierung in der That alles Auffallende verliert. Freilich verbindet sich mit dem Denken, wenn es wahr ist, noch ein Gefühl der Gewissheit, eine Einsicht in die Wahrheit und dieses Gefühl der Gewissheit, diese Einsicht ist allerdings mit der Verbindung der Wörter zu Sätzen noch nicht gegeben, wenn sie schon Behauptungen, Aussagen, Urteile des Ich sind. Aber dieses Gefühl und diese Einsicht ist auch nur ein Bewusstseinszustand, der das wahre Denken begleitet und hat mit dem Begriff des Denkens so sicher nichts zu thun, als auch das falsche Denken wirkliches Denken genannt werden muss.

23. Steinthal behauptet, wir könnten wol sagen: Der Tisch ist viereckig und rund, aber wir könnten nicht denken, der Tisch sei viereckig und rund, daraus gehe die wesentliche Verschiedenheit von Denken und Sprechen hervor. Indes nichts hindert uns Widersprechendes zu denken. Hat ja doch Hegel den Widerspruch zum Princip seiner Philosophie gemacht. Nur können wir nicht, wenn wir uns des Widerspruchs bewusst sind, denken dass das Widersprechende wirklich sei ohne unserem natürlichen Bewusstsein von der Falschheit und Unwirklichkeit des Widersprechenden Gewalt anzuthun. Der spanische Philosoph Balmes meint, unser Denken erfolge häufig mit einer so rapiden Schnelligkeit, dass von einem gleichzeitigen und gleichschnellen Sprechen gar nicht Rede sein könne, Denken und Sprechen müsse also notwendig wesentlich verschieden sein. Dieser Einwand hätte Geltung, wenn wir das Denken mit den Wörtern der Sprache identificierten. Die gesetzmässige Verbindung der Wörter hingegen zeigt in den zahllosen abgekürzten Schlüssen und Gedankenreihen, wie sie in unsern Sprachsätzen vorliegen, auf welche Weise das Denken seinen Weg beschleunigen könne, ohne aus der durch die Sprache vorgeschriebenen Form herauszutreten. Es bleibt also wahr, Sprache und Denken ist eins und dasselbe, beide bestehen in der gesetzmässigen Verbindung der Wörter zu Sätzen.

24. Freilich müssen wir uns hüten unter dem Worte Verbindung das fertige Resultat, also den vorliegenden gesprochenen oder geschriebenen Satz zu verstehen. Die Verbindung der Wörter als fertiges Resultat ist ebenso wenig Denken, wie die

einzelnen Wörter selbst. Unter der Verbindung der Wörter zu Sätzen, die mit dem Denken identisch ist, ist eben nur die Thätigkeit der Verbindung der Wörter, welche mit der Thätigkeit des Behauptens, Urteilens, Aussagens eins und dasselbe ist, zu verstehen. Die Verbindung als fertiges Resultat ist eben nichts als eine Vorstellung, sei es nun eine Gehörsvorstellung, wenn es sich um einen gesprochenen Satz, sei es eine Gesichtsvorstellung, wenn es sich um einen geschriebenen Satz handelt. Auch dürfen wir begreiflicher Weise unter dem Sprechen, das mit dem Denken identisch ist nicht das laute, äusserlich wahrnehmbare Sprechen verstehen. Auf die beim Sprechen mit den Stimmwerkzeugen hervorgerufenen hörbaren Klänge kommt es für das Denken ebenso wenig an, als auf die beim Schreiben erzeugten sichtbaren Gebilde. Sowol jene Klänge, wie diese Gebilde sind etwas durchaus Äusserliches, Körperliches, Für das Denken kommen nur die Vorstellungen von Wörtern in Betracht, welche den durch die Stimmwerkzeuge gebildeten hörbaren Klängen oder Wörtern entsprechen, in solche Vorstellungen von Wörtern müssen wir immer und notwendig unsere Vorstellungen von Dingen einkleiden, wenn wir sie mit einander zu Urteilen verbinden wollen. Die Verbindung dieser nicht wahrnehmbaren Vorstellungen von Wörtern zu Sätzen macht die innere Sprache aus, die mit dem Denken eins und dasselbe ist gegenüber der Verbindung äusserlich wahrnehmbarer Wörter zu Sätzen, welche wir als äussere, äusserlich wahrnehmbare Sprache bezeichnen müssen. Natürlich können die äusserlich wahrnehmbaren Wörter, die ja blosse durch die Stimmwerkzeuge hervorgerufene körperliche Vorgänge sind, von uns nicht zu Sätzen verbunden werden, wenn wir sie nicht wahrnehmen d. h. ihnen entsprechende Vorstellungen bilden und diese Vorstellungen mit einander verbinden. Mit andern Worten, es kann keine äussere, die wahrnehmbaren Wörter verbindende Sprache ohne innere, die diesen Wörtern entsprechenden Vorstellungen verbindende Sprache geben. Aber die äussere Sprache an sich genommen ist ein blos körperlicher, durch die Stimmwerkzeuge hervorgerufener Vorgang, der mit dem Denken nichts zu thun hat. Das Denken ist nur identisch mit der innern Sprache, welche nicht äusserlich wahrnehmbare Wörter, sondern lediglich Vorstellungen von Wörtern mit einander verbindet. Die strenge Unterscheidung zwischen äusserer und innerer Sprache, die Einsicht, dass es sich blos bei jener um äusserliche körperliche

Vorgänge, bei dieser hingegen lediglich um Verbindung der rein innerlichen Vorstellungen von Wörtern handelt, muss das Anstössige, was die Identificierung von Denken und Sprechen für den oberflächlichen Betrachter notwendiger Weise an sich trägt, völlig beseitigen. Wir konnten diese Unterscheidung nicht machen ohne von äusserlich wahrnehmbaren Wörtern zu reden; wir wollten damit natürlich nicht sagen, dass die Wahrnehmung für sich allein genommen irgend einen andern Gegenstand habe als die objectivierte Empfindung oder Vorstellung, welche ihren Inhalt ausmacht. Wenn aber auch die Wahrnehmung für sich allein keinen andern Gegenstand haben kann als die Vorstellung, so folgt daraus doch nicht, dass der Vorstellung nicht etwas ausser dem Bewusstsein Vorhandenes, Wirkliches entsprechen könne. Die Naturwissenschaft hat uns schon längst belehrt, dass den Vorstellungen von Wörtern ausser uns seiende, durch die Stimmwerkzeuge hervorgerufene Luftschwingungen entsprechen. In diesen durch die Stimmwerkzeuge hervorgerufenen Luftschwingungen also bestände die äussere Sprache als solche, die innere Sprache hingegen und das Denken in der Verbindung der diesen Luftschwingungen entsprechenden Vorstellungen von Wörtern zu Sätzen. Die äussere Sprache in diesem Sinne ist der Ausdruck der innern Sprache und des Denkens, nicht ist überhaupt die Sprache Ausdruck des Denkens, wie man gewöhnlich annimmt. Sprache ist ihrem Wesen nach identisch mit dem Denken; denn dieses Wesen haben wir eben nur in der inneren Sprache, die allein auch die äussere Sprache über die Stufe eines blos körperlichen Vorgangs erhebt und zur wirklichen Sprache macht. Ein Wort ist nur insofern Wort, als es in uns die Vorstellung des durch dasselbe bezeichneten Dinges weckt. Es kann aber diese Vorstellung nicht in uns wecken, wenn wir dasselbe nicht wahrnehmen d. h. die Vorstellung des Wortes bilden. Erst die Vorstellung des Wortes weckt in uns die Vorstellung des durch das Wort bezeichneten Dinges. Eine durch die Stimmwerkzeuge hervorgebrachte innere Luftschwingung ist darum niemals Wort, sie wird erst Wort dadurch, dass wir eine Vorstellung von ihr gewinnen wodurch sie Teil der inneren Sprache wird und dass sie nun als Vorstellung und Teil der innern Sprache die Vorstellung des durch sie bezeichneten Gegenstandes weckt. Das Wort als Teil der Sprache ist darum nie etwas blos Äusserliches, es ist Äusserliches und Innerliches zugleich, äussere Luftschwingung und

innere Vorstellung derselben, beides mit dem Zwecke als Zeichen für die Vorstellung eines Gegenstandes zu dienen. Wir haben uns bei dem Beweise, dass auch das sogenannte äussere Wort nur als Teil der innern Sprache den Namen Wort verdiene, so sehr der gewöhnlichen Auffassung der Wahrnehmung als Erfassung eines ausser uns seienden Wirklichen accommodiert, dass wir der Luftschwingung, welche das äussere Wort als solches ausmacht, eine Vorstellung dieser Luftschwingung gegenüberstellten. In Wirklichkeit gehört diese Luftschwingung und die Vorstellung von derselben lediglich der Wissenschaft. Wir haben in dem, was wir gewöhnlich äusseres Wort nennen, nichts anderes unter Händen als die durch jene Luftschwingung in unserem Ohr erzeugte Klangempfindung, welche wir objectivieren, also zur Vorstellung machen und damit als eine ausser uns seiende Wirklichkeit betrachten. Auch das äussere Wort ist für uns also in Wirklichkeit nichts als eine objectivierte Klangempfindung als eine Vorstellung. Indes kommen wir mit dieser objectivierten Klangempfindung wie ersichtlich keinen Schritt über die innere Sprache hinaus. Wollen wir also irgendwie den Unterschied festhalten zwischen innerer und äusserer Sprache, wie wir es im gegebenen Falle mussten, so bleibt uns nichts anders übrig als zu den Luftschwingungen als Seinsbestand des äusseren Wortes unsere Zuflucht zu nehmen, die ja wissenschaftlich als das den Klangempfindungen entsprechende, äussere Wirkliche festgestellt sind. Wie in diesen durch die Stimmwerkzeuge hervorgerufenen Luftschwingungen die äussere Sprache als solche besteht, so besteht in der Hervorbringung dieser Luftschwingungen durch die Stimmwerkzeuge das äussere Sprechen. Sowol jene Luftschwingungen als die Hervorbringung derselben, sowol also die äussere Sprache als solche, als das äussere Sprechen als solches sind durchaus nichts als rein körperliche Vorgänge. Das was wir Sprache nennen, wenn wir Sprache und Denken mit einander identificieren und was auch im gewöhnlichen Leben unter Sprache verstanden wird, hat mit diesen rein körperlichen Vorgängen nichts gemein. Die Bestandtteile der Sprache in diesem Sinne sind objectivierte Klangempfindungen, also Vorstellungen und ihr Wesen besteht in der gesetzmässigen Verbindung dieser Vorstellungen zu Sätzen.

25. Unsere bisherige Erörterung setzt uns in den Stand mit erschöpfender Vollständigkeit die Bestandteile des Inhalts

unseres Bewusstseins darzulegen. Ehe wir in der Erörterung über den Begriff des Denkens weiter gehen, wollen wir diese Darlegung versuchen. Der uns zunächst liegende Inhalt unseres Bewusstseins sind die durch Einwirkung auf unsere Sinnesorgane von Aussen in uns hervorgerufenen Empfindungen, gewöhnlich wegen ihres Ursprunges Aussenempfindungen genannt, welche wir durch Objectivation zu Vorstellungen machen, als ein Gegenständliches uns gegenüberstellen. Wir sind so sehr gewohnt diese Empfindungen zu Vorstellungen zu objectivieren, dass wir uns nur mit Mühe überreden, die Vorstellungen z. B. des Klanges seien nichts als Empfindungen, Klangempfindungen, wenn auch objectivierte Empfindungen. Diese sogenannten Aussenempfindungen und die ihnen entsprechenden Vorstellungen machen also den uns zunächst liegenden Bestandteil des Inhalts unsers Bewusstseins aus. Zu diesen Empfindungen und den ihnen entsprechenden Vorstellungen gehören auch die durch die menschliche Sprache in uns erzeugten Klangempfindungen, welche wir als Vorstellungen und zwar als Gehörsvorstellungen von Sprachwörtern objectivieren, zu ihnen gehören ferner die Empfindungen, welche wir von den geschriebenen Wörtern der Sprache erhalten und die Objectivationen dieser Empfindungen. die Vorstellungen von den geschriebenen Wörtern der Sprache Wenn wir genau auf uns Acht geben, so werden wir finden, dass sich in unserem Bewusstsein zu allen Vorstellungen von Dingen, Farben und Gestalten sofort die Vorstellungen der entsprechenden geschriebenen Sprachwörter hinzugesellen, bei solchen Leuten, die wenig lesen oder schreiben und bei Blinden mögen die Vorstellungen der gehörten Wörter die Stelle der Vorstellungen der geschriebenen Wörter einnehmen. Neben diesen Aussenempfindungen gibt es nun in unserem Bewusstsein auch noch Innenempfindungen, die nicht durch eine äussere Einwirkung in uns erzeugt werden. Es sind vor allen die Empfindungen der Lust oder Unlust, die Empfindungen der Freude oder Trauer, die Empfindungen unserer inneren Zustände überhaupt. Diese Innenempfindungen haben das Eigentümliche, dass wir sie nicht als ein Gegenständliches uns gegenüberstellen, dass wir sie nicht zu Vorstellungen objectivieren. Aber auch zu diesen Innenempfindungen gesellen sich wenigstens in unserem entwickelten Denken die Vorstellungen der ihnen entsprechenden geschriebenen (oder gehörten) Sprachwörter, wie eine Beobachtung unserer Bewusstseinsthätigkeit uns zeigt. Ja wenn

wir uns eine dieser Empfindungen etwa zum Zwecke einer näheren Untersuchung vergegenwärtigen wollen, bleiben wir häufig bei der Vorstellung des Wortes für dieselbe stehen, jedenfalls gehen wir aber immer von der Vorstellung des entsprechenden Wortes aus, um zu einer Wiederauffrischung dieser Empfindung selbst in unserem Gedächtnis zu gelangen. Die Innen- und Aussenempfindungen und die ihnen entsprechenden Vorstellungen von Dingen und Wörtern machen nun erst den einen Hauptbestandteil des Inhalts unsers Bewusstsein aus. Der andere Hauptbestandteil sind die Gedanken. Wir begreifen, dass die einfachen Empfindungen, seien sie nun Innen- oder Aussenempfindungen ebenso wenig als die den Aussenempfindungen entsprechenden Vorstellungen von Dingen, Gedanken sein können. Gedanken haben wir erst in der gesetzmässigen Verbindung der Sprachwörter zu Sätzen. Diese Sprachwörter sind, wie wir gesehen haben, auch nichts als objectivierte Klangempfindungen also Vorstellungen, aber nicht in diesen Vorstellungen, mögen sie einmal oder mehrmal vorhanden sein, besteht das Denken, sondern eben in der gesetzmässigen Verbindung dieser Vorstellungen. Wir werden später sehen, wie gerade durch die gesetzmässige Verbindung der Wörter der vorstellungsmässige Charakter der Wörter überwunden und abgestreift, in den gedankenmässigen umgesetzt und mit ihm vertauscht wird. Aber entspricht denn nicht dem einzelnen Wort schon ein Gedanke? Die einzelnen Wörter können allerdings Zeichen, Symbole, gleichsam Abbreviaturen für ganze Gedankengänge sein. So entsprechen den philosophischen Terminen gewöhnlich ganze Gedankenreihen, deren festgewordenes fixiertes Resultat eben diese Terminen sind. Dem Worte Transcendenz z. B. entspricht der Gedanke, dass die Dinge ewig ausserhalb unsers Bewusstseins bleiben oder der andere Gedanke, dass Gott ausserhalb der Welt ist, nebst den gesammten Schlussreihen, die zu diesen Gedanken führen. Jedenfalls entsprechen in all diesen Fällen den einzelnen Wörtern vollständige Behauptungen, Aussagen, Urteile. So ist es immer der Fall, wenn wir streng wissenschaftlich von den Begriffen des Menschen, des Seins u. s. w. reden und über die blosse Vorstellung eines Menschen, eines seienden Dinges wirklich hinausgehen. Wir kommen dann notwendig bei der Definition des Menschen, des Seins an, die nur in Sätzen, Urteilen gegeben werden kann. Die einzelnen Wörter sind dann in der That nur Zeichen, Symbole, Abbreviaturen ganzer Sätze und Urteile, also wirklicher Gedanken und

in diesem Sinne kann allerdings gesagt werden, dass einem einzelnen Wort ein Gedanke entspreche. Nimmt man aber an, dass den einzelnen Wörtern ein einzelnes **gedankliches** Bewusstseinselement, — nicht etwa eine blosse Vorstellung, die ja auch als objectivierte Empfindung nichts als ein Bewusstseinselement ist — entspreche, so begeht man damit einen den Begriff des Denkens mit dem des Vorstellens verwechselnden und darum den Begriff des Denkens vernichtenden Irrtum. Einzelne **gedankliche** Bewusstseinselemente, die den einzelnen Wörtern entsprechen könnten, gibt es nicht. Was man im gewöhnlichen Leben nnd in der Philosophie für diese einzelnen gedanklichen Bewusstseinselemente, die den einzelnen Wörtern entsprechen sollen, hält ist nichts als Vorstellung, objectivierte Empfindung. Es sind mehr oder minder unbestimmte und verschwommene Gemeinbilder von Menschen, Tieren, Pflanzen, die bei genauerer Betrachtung sofort ihre Unbestimmtheit verlieren und sich zu ganz bestimmten Einzelbildern gestalten. Einzig die Vorstellungen bestimmter geometrischer Figuren und die Vorstellungen der Zahlen scheinen hierin eine Ausnahme zu machen. Sie scheinen in der That nicht blos verschwommene Gemeinbilder, sondern wirklich allgemeine d. h. auf mehre Dinge in gleicher Weise anwendbare Bewusstseinslemente zu sein. Dieser Schein schwindet bei näherer Betrachtung. Was zunächst die geometrischen Figuren angeht, so kann bei ihnen natürlich nicht von einem körperlichen Inhalt die Rede sein, da sie eben nur die Umrisslinien der Körper und ihrer Flächen geben, aber diese Umrisslinien sind in unserer Vorstellung immer von ganz bestimmter Grösse, bestimmt gefärbt und diese Bestimmtheiten lassen sie uns bei näherer Betrachtung sofort wieder als Einzelbilder erscheinen. Was sodann die Zahlen angeht, so stellen wir uns bei diesen Zahlen nichts anderes vor, als die geschriebenen (oder gehörten) Zahlwörter oder Ziffern und auch hier gestaltet sich unsere Vorstellung bei genauerer Betrachtung sofort zu einem ganz bestimmten Einzelbild. Der Zahl entspricht in der Welt der Gedanken nichts als der Act des Zählens: Eins, Zwei, Drei u. s. w., der in dieser seiner sprachlichen Form offenbar nur eine Abbreviatur ist für die vom Ich wirklich vollzogenen Urteile Eins, und Eins ist Zwei; und Eins ist Drei u. s. w. Die Zahlen selbst sind nur die sprachlichen Abbreviaturen für diese Acte des Zählens, die sich in Urteilen vollziehen. Eine Vorstellung von diesen Acten und Urteilen als Thätigkeiten des Ich gibt es nicht.

Höchstens können wir uns das fertige geschriebene oder gesprochene Urteil oder seine Abbreviatur, die geschriebene oder gesprochene Zahl oder Ziffer vorstellen. Im Grunde entsprechen also den einzelnen Wörtern immer Einzelbilder; auch die geometrischen Figuren und die Zahlen sind solche Einzelbilder nnd die sogenannten Gemeinbilder gestalten sich bei näherer Betrachtung sofort zu Einzelbildern. Solche Einzelbilder, also Vorstellungen sind das einzige, was den einzelnen Wörtern von einzelnen Bewusstseinselementen entsprechen kann. Solche Einzelbilder hält nun Niemand für Gedanken. Also ist auch das, was den einzelnen Wörtern von einzelnen Bewusstseinselementen entspricht, nicht Gedanke. Wenn wir uns nun klar machen, dass den einzelnen Wörtern von einzelnen Bewusstseinselementen nur solche Einzelbilder entsprechen, so ist das Vorurteil, dass den einzelnen Wörtern einzelne gedankliche Elemente entsprechen und weiterhin, dass es einzelne gedankliche Elemente des Bewusstseins gibt, überwunden. Aber sagen wir denn nicht mit Recht, dass dem Subject und Prädicat eines Urteils ein Subjects- und Prädicatsbegriff entspreche? Wir haben schon gesagt, dass im Satze und Urteile die Wörter den rein vorstellungsmässigen Charakter ablegen und durch einen gedankenmässigen ersetzen. Wir fügen noch hinzu, dass wir eben dadurch auch im Stande sind, über das Einzelne der Vorstellung hinauszugehen und zum wahrhaft Allgemeinen fortzuschreiten. Indes dürfen wir der weiteren Entwicklung nicht vorgreifen und kehren deshalb zur Erörterung über den Begriff des Denkens zurück.

26. Das Denken besteht also in der gesetzmässigen Verbindung der Sprachwörter zum Satze. Nicht in den Sprachwörtern als solchen, mögen sie einmal oder mehrmal vorkommen, sondern eben in der gesetzmässigen Verbindung der Sprachwörter, welche zur Constituierung eines Satzes notwendig ist, besteht das Denken. Welches ist denn nun das Gesetz, die Norm, gemäss der wir aus Sprachwörtern Sätze bilden können? Unter welcher Bedingung wird aus den Sprachwörtern ein Satz? Nur unter einer Bedingung; unter der Bedingung nämlich, dass das eine Wort ein Nomen, d. h.: ein Substantiv, oder ein die Stelle des Substantivs vertretendes Wort und das andere Wort ein Verbum sei. In zwei Wörtern sind immer und notwendig die eigentlich satzbildenden Elemente jedes Satzes gegeben, und diese zwei Wörter sind Substantiv und Verbum. Ein Substantiv und ein Verbum reichen hin zur Bildung des kürzesten Satzes, ein

Substantiv und ein Verbum sind auch in den längsten mit mannigfaltigen näheren Bestimmungen erweiterten Sätzen das eigentlich satzbildende Band. Substantiv und Verbum sind die unumgänglich notwendigen, aber auch immer ausreichenden Bestandteile eines Satzes. Darin, dass nur ein Substantiv oder ein das Substantiv vertretendes Wort und ein Verbum zur Satzbildung geeignet sind, besteht die Norm und das Gesetz der Verbindung der Sprachwörter zu Sätzen, und die Verbindung eines Substantivs mit dem Verbum ist die gesetzmässige Verbindung der Sprachwörter zum Satze. In der Verbindung von Substantiv und Verbum also, die einzig und allein die Satzbildung ermöglicht, besteht das Denken. Das eigentlich satzbildende Element ist aber das Verbum, das Substantiv oder das ein Substantiv vertretende Wort ist nur die *conditio sine qua non* der Satzbildung. Das Verbum nämlich tritt nur als *verbum finitum* in persönlicher Abwandlung gewöhnlich in der dritten Person, in der ersten und zweiten nur, wenn die persönlichen Pronomina: Ich, Du, Wir, Ihr das Substantiv vertreten, in die Satzbildung ein. Eben dadurch, dass es zum Zwecke der Satzbildung einer bestimmten Wandlung und zwar einer persönlichen Abwandlung unterworfen wird, zeigt es sich im Satz als das eigentlich verknüpfende, verbindende, zusammenhaltende Glied. Das Substantiv hingegen tritt ohne jede Veränderung in seiner ursprünglichen Form als Nominativ in die Satzverbindung ein, gleichsam nur als Ergänzung, Voraussetzung des Verbums, damit als blosse *conditio sine qua non* der ganzen Satzbildung. Besteht nun das Denken wirklich in der Verbindung von Substantiv und Verbum zum Satze, so können wir auch auf keine andere Weise denken, als dadurch, dass wir Substantiv und Verbum miteinander verbinden. Wer immer denken will, muss Substantiv und Verbum mit einander zum Satze verbinden. Ich bemerke aber, dass ich nur von dem Denken rede, wie wir es bei uns, sagen wir genauer bei uns Deutschen des neunzehnten Jahrhunderts nach dem Zeugnisse unserer Selbstbeobachtung finden. Ob und in wiefern der Begriff des Denkens bei den Völkern anderer Zungen und anderer Zeiten unserm Begriff vom Denken entspricht, darüber wollen wir uns zu verständigen suchen, wenn wir über den Begriff unsers Denkens klar geworden sind. Wir also können nicht denken, wenn wir nicht Substantiv mit Verbum verbinden. Das ist das Gesetz des Denkens, dem wir gehorchen und uns fügen müssen, wenn immer

wir denken wollen. Die Verbindung der Sprachworte ist unsere Sache, aber sie macht nicht das Denken, nur durch die Verbindung von Substantiv und Verbum denken wir, wie der Chemiker nicht durch die Verbindung von irgend welchen Elementen, in irgend welchen Verhältnissen, sondern nur durch die Verbindung von Sauer- und Wasserstoff im Verhältnis von 2 zu 1 Wasser herstellen kann. Und wie der Chemiker durch Verbindung bestimmt vorgeschriebener Elemente in bestimmt vorgeschriebenen Verhältnissen etwas ganz Neues von den Elementen Verschiedenes hervorbringt, so erzeugen auch wir durch Verbindung von Substantiv und Verbum, die an sich blos Vorstellungen sind, etwas ganz Neues, von den Sprachwörtern als solchen wesentlich Verschiedenes, den Gedanken. Dadurch nun, dass wir Substantiv und Verbum zum Satze verbinden, sagen wir etwas aus, behaupten, urteilen wir. Es ist von höchster Wichtigkeit, das Urteil vom Satze strenge zu unterscheiden. Man kann sagen, das Urteil sei der Zweck des Satzes, aber im Urteil erschöpft sich keineswegs der Begriff des Satzes. Ob dem Satze, abgesehen von seinem im Urteile erreichten Zwecke, noch eine andere Bedeutung zukommt, das werden wir später sehen. Aber, dass der Begriff des Satzes die Verbindung von Substantiv und Verbum etwas ganz anderes ist, als der Begriff des Urteils, der Aussage und Behauptung, mag auch jeder Satz notwendig Urteil und jedes Urteil notwendig Satz sein, das sehen wir schon hier. Das Urteil specificiert sich sofort als Bejahung und Verneinung, als bejahendes und verneinendes Urteil. Indem wir nämlich Substantiv und Verbum mit einander verbinden, beziehen wir die Sprachworte auf einander. Diese Beziehung des einen Wortes auf das andere gestaltet sich sofort zu einer Aussage und zwar nicht etwa des einen Wortes vom andern, sondern der den Wörtern entsprechenden Wirklichkeiten von einander. Durch die Verbindung von Substantiv und Verbum wird also sofort eine Beziehung der Substantiv und Verbum entsprechenden Wirklichkeiten gesetzt in der Weise, dass wir die letztere Wirklichkeit von der ersteren aussagen, die letztere als der ersteren angehörend, zukommend, eigen bezeichnen. Da fragt sich denn nun sofort, ob wirklich die letztere Wirklichkeit der ersteren zukommt, oder ob sie ihr nicht zukomme. Im ersteren Fall haben wir das bejahende, im zweiten Falle das verneinende Urteil. Das bejahende Urteil drückt aus, dass die letztere Wirklichkeit der ersteren zukomme, das verneinende drückt aus, dass die letztere Wirklichkeit der er-

steren nicht zukomme. Da das Urteil seiner Natur nach sich auf die Wirklichkeit bezieht, so ist es auch notwendig immer entweder bejahend oder verneinend und eine Definition desselben, die von diesen Eigenthümlichkeiten absieht, ist unmöglich. Die durch die Personenwandlung des Verbums hergestellte Verbindung von Substantiv und Verbum wird davon in keiner Weise berührt, mag die dem Verbum entsprechende Wirklichkeit der dem Substantiv entsprechenden zukommen oder nicht, die Verbindung von Substantiv und Verbum muss aufrecht erhalten werden, damit ein Gedanke erzeugt und damit eine Aussage, sei sie nun Bejahung oder Verneinung möglich werde. In jedem Gedanken wird also eine doppelte Beziehung gesetzt: eine Beziehung des Verbums auf das Substantiv, welche die Personenwandlung des Verbums herstellt und eine Beziehung der entsprechenden Wirklichkeiten auf einander, welche entweder bejahend oder verneinend ist. Jene Beziehung ist der Satz, diese Beziehung ist das Urteil. Man kann sagen, jene Beziehung sei die Form des Gedankens, diese Beziehung der Inhalt des Gedankens, der Satz die Form des Urteils und das Urteil der Inhalt des Satzes. Aber die Form ist hier das den Gedanken Erzeugende und insofern das Wesen und der Seinsbestand des Gedankens im denkenden Ich, das Wort Inhalt bezeichnet in diesem Falle nur die Beziehung des Gedankens auf die Wirklichkeit. Die Form bezeichnet hier die Durchführung und den Vollzug des Gesetzes, durch dessen Beobachtung allein der Gedanke erzeugt wird, diese Durchführung und dieser Vollzug ist ebenso eine Thätigkeit des denkenden Ich, wie die Aussage, die Bejahung und Verneinung, ja sie ist die erste Thätigkeit des denkenden Ich bei der Erzeugung des Gedankens und erst auf Grund dieser Thätigkeit kann die Aussage, die Bejahung und Verneinung sich vollziehen. Mag darum der Satz die Form des Urteils, das Urteil der Inhalt des Satzes sein, der Satz ist keineswegs und in keinem Sinne die äussere Form des Urteils. Das denkende Ich kann die Verbindung von Substantiv und Verbum nicht vollziehen, ohne dass ihm Substantiv und Verbum in ihrer unterschiedlichen Form und vor allem die Abwandlung des Verbums zum Bewusstsein kommt. Die Verbindung von Substantiv und Verbum durch das denkende Ich ist darum gerade so gut eine innere Bewusstseinsthätigkeit wie die Aussage, die Bejahung und Verneinung. Das freilich, was im Gedanken gedacht wird, ist nicht die Verbindung von Substantiv und Verbum, son-

dern eben nur die Aussage, die Bejahung oder Verneinung der entsprechenden Wirklichkeiten von einander, die Verbindung von Substantiv und Verbum ist nur das Mittel, wodurch sich die Aussage, die Bejahung und Verneinung vollzieht und insofern ist diese Verbindung die Form für die Aussage und die Aussage der Inhalt für die Verbindung von Substantiv und Verbum; natürlich immer vorausgesetzt, dass wir unter diesem Inhalt nur die Beziehung der Gedanken auf die Wirklichkeit verstehen. Aber auch diese Form des Urteils, der Satz also als solcher, hat seinen hochbedeutsamen Inhalt ganz abgesehen von der Bejahung und Verneinung des Urteils, wenn uns derselbe beim Denken auch nicht zum Bewusstsein kommt. Wir haben schon gesehen, dass das Verbum nur vermöge der Personenwandlung in die Satzbildung eintritt. Das Verbum ist demnach im Satze Ausdruck der Person. Unter der Person verstehen wir aber ihrem innersten Kerne nach das denkende, urteilende, bewusste Ich. Dem Verbum als dem Personenwort gegenüber charakterisiert sich das Substantiv als das Sachen- als das Dingwort, wie schon der deutsche Name des Substantivs beweist. Unter Sache, Ding im Gegensatze zur Person verstand man zu allen Zeiten die Natur, die man ebenso als eine Einheit fasste, wie man unter den Personen eine Vielheit selbständiger und für sich seiender Wesen verstand. Im Verbum findet demnach das bewusste Ich, die Person ihren Ausdruck, im Substantivum die Natur, die unpersönliche Sache, nicht freilich in jenem oberflächlichen Sinne, als wenn der Begriff Person nur durch ein Verbum ausgedrückt werden könnte — das Wort Person ist ja gerade ein Substantiv — oder als wenn Alles, was zur Natur gehört, nur im Substantiv zum Ausdruck gelangen könnte — die sogenannten Naturerscheinungen werden ja vorwiegend durch Verben zum Ausdruck gebracht —, sondern in einem viel höheren Sinne. Was immer im Substantiv ausgedrückt wird, das wird nach Weise und Art der unpersönlichen Sachenwelt, der Natur, was immer im Verbum ausgedrückt wird, das wird nach Weise und Art der Personenwelt, des Ich, Du, Er ausgedrückt. Sache und Person, Natur und bewusstes Ich sind zu allen Zeiten Begriffe gewesen, deren man nicht entbehren konnte. Der Gegensatz von Sache und Person spielte in der Jurisprudenz notwendiger Weise eine Rolle. Der Moralist steigerte diese Begriffe zu Natur und Geist. Der Metaphysiker und der Philosoph kann keinen Schritt ohne sie thun. Erst

unserer Zeit war es vorbehalten in principiellem und consequentem Materialismus und Spiritualismus dem einen oder dem andern dieser Begriffe seinen Wert und seine Bedeutung abzusprechen. Aber auch so sieht man sich genötigt mit diesen Begriffen trotz des Widerspruchs der eigenen Voraussetzungen zu operieren. Sie sind die höchsten sagen wir Gattungsbegriffe unsers Denkens, denen sich alle andern zu zwei getrennten und entgegengesetzten Gruppen unterordnen. Ihre Vereinigung ist der Ausdruck für die höchste uns denkbare Realität, also für Gott. Können wir nun nicht anders denken als dadurch, dass wir Substantiv also das Sachenwort und Verbum das Personenwort mit einander verbinden und dadurch eine Beziehung unsers Denkens auf die Wirklichkeit ermöglichen, so müssen wir also, um das Wirkliche denken zu können, gleichsam das All der Realität zusammenfassen und darüber hinaus zur höchsten uns denkbaren Realität fortschreiten, mit andern Worten das Wirkliche in diesen grossen Zussammenhang einfügen. Nur auf Grund eines sprachlichen Ausdrucks dieses grossen Zusammenhangs ist uns das Denken eines Wirklichen möglich. Dieser grosse Zusammenhang, in den wir das Wirkliche einfügen, und durch den wir das Wirkliche erst zu denken vermögen, kommt uns freilich beim Denken nicht zum Bewusstsein, wir operieren in ihm unbewusst, wie der Fabrikarbeiter, der die Maschinen der Fabrik nicht kennt und nicht einmal an sie denkt. Aber wie der Fabrikarbeiter nicht arbeiten könnte, wenn die Maschinerie der Fabrik nicht existierte, so könnten wir nicht denken, wenn der grosse Zusammenhang der Realitäten, wie er im Substantiv und Verbum seinen Ausdruck findet, das Denken nicht ermöglichte und erzeugte. Ob diesem Ausdruck der Realitäten und ihres Zusammenhangs ausser dem Denken eine Wirklichkeit entspricht, darüber soll hier nichts entschieden werden, genug wir denken nur, indem wir sprachlich diesen Ausdruck der Realitäten und ihres Zusammenhangs herstellen und das Wirkliche in diesen Zusammenhang einfügen. Es ergibt sich hieraus, dass der Satz ganz abgesehen von der im Urteil hergestellten Beziehung auf die Wirklichkeit, rein als Verbindung von Substantiv und Verbum genommen, den denkbar höchsten Inhalt hat, mag diesem nun eine Wirklichkeit entsprechen oder nicht. Dieser Inhalt ist ferner durch das Gesetz des Denkens also völlig unabhängig von uns gegeben. Wir nennen aus diesem Grunde den Satz die reale und ob-

jective Seite des Gedankens. Im Urteil als solchem ist unabhängig von uns kein Inhalt gegeben, derselbe wird erst gewonnen dadurch, dass wir in der Bejahung und Verneinung die Beziehung des Gedankens zur Wirklichkeit herstellen. Wir nennen deshalb das Urteil die formale und subjective Seite des Gedankens. Auch aus dem Grunde, weil im Satz das reale und objective Gesetz des Gedankens zum Ausdruck kommt, im Urteil hingegen die formale und subjective Thätigkeit der Verbindung der Worte sich vollzieht, können wir den Satz die reale und objective, das Urteil die formale und subjective Seite des Gedankens nennen. Hiermit glauben wir den Unterschied zwischen Urteil und Satz hinreichend sicher gestellt. Eine abschliessende Darlegung über den Unterschied von Satz und Urteil wird die Erörterung über den Substantivsatz, in dem die Seite des Gedankens, die wir mit Urteil bezeichnen und über den Activsatz, in dem die Seite des Gedankens, die wir mit Satz bezeichnen, je ihren besonderen Ausdruck findet, bieten.

27. Wir haben im Anfang unserer Untersuchung über den Begriff des Denkens versprochen den Begriff, den Platon vom Denken gibt, als den allein genügenden zu erweisen. Wir sind nunmehr an dem Punkte angelangt, wo wir unser Versprechen einzulösen im Stande sind. Der Begriff nämlich, den wir an letzter Stelle vom Denken aufstellten und der mit ihm zusammenhängende Unterschied zwischen Satz und Urteil sind nicht unsere Erfindung, sondern nur weitere Ausführungen Platonischer Gedanken. Im Dialog Sophistes 263D—264B legt Platon ausführlich seine Auffassung der Sprache und zugleich des Denkens dar. Er sagt ausdrücklich: „Denken und Reden sind dasselbe. Das innere ohne Stimme vor sich gehende Gespräch der Seele mit sich selbst, das eben ist es, was mit dem Worte Denken benannt wurde; Sprechen hingegen ist der Ausfluss des Denkens durch den Mund vermittelst der Töne.“ Platon führt also des Deutlichsten das Denken auf das Sprechen zurück und findet sein Wesen in einem innern Sprechen. Aber auch das Sprechen, die Rede erklärt uns Platon in dem genannten Abschnitt. „Rede“ so sagt er, gibt es nur in der Verbindung der Wörter. Um die Rede zu untersuchen, wollen wir bei den Wörtern sehen, welche sich verbinden lassen und welche nicht. Der Wörter gibt es nun eine doppelte Art *ὀνόματα* für die Thätigen *ῥήματα* für das Thun derselben. Eine Reihe jener wie Löwe, Hirsch, Pferd; oder dieser wie Geht, Läuft, Schläft bildet keine

Rede, weil sie weder von Thätigkeit, noch von Unthätigkeit, weder von Sein, noch von Nichtsein Kunde gibt. Damit eine Rede entstehe, auch die kürzeste, müssen Wörter von beiden Arten verbunden werden.“ Dass Platon mit dem Worte ῥῆμα unser Zeitwort und nicht den Begriff des Praedicates meint, das zeigen einerseits die Beispiele und andererseits seine Erklärung des ὄνομα und ῥῆμα als doppelte Art von Offenbarung mit der Stimme über das Sein. Unter dieser Erklärung können nur Wortarten verstanden werden und sie fasst die Wesensmomente eines Wortes, Laut und Sinn, deutlich und klar in Eins zusammen. Steht aber dieses fest, dann haben wir in den Worten Platons die deutliche Erklärung des Satzes als der Verbindung von Substantiv und Verbum. Platon sagt ferner: „Die Rede enthält entweder Bejahung oder Verneinung. Wenn diese im Denken mit Stillschweigen stattfinden, nennen wir sie Urteil (δόξα als Bejahung und Verneinung notwendig = Urteil) Das Denken ist innere Rede, das Urteil ist Vollendung des Denkens.“ Das Wesen des Denkens besteht für Platon also keineswegs in der Bejahung und Verneinung, keineswegs im Urteil, sondern nur in der Verbindung von Substantiv und Verbum, sofern sie innerlich gesprochen werden. Das Denken ist aber Bejahung und Verneinung, ist Urteil, das Urteil ist in und mit ihm gegeben, ist seine Vollendung. Wir sehen sowol unsere zuletzt gegebene Definition des Denkens wie der von uns aufgestellte Unterschied zwischen Satz und Urteil sind durchaus Platonisch, wörtlich aus Platon entnommen.

28. Wir haben wiederholt hervorgehoben, dass es uns darauf ankomme, den Begriff unsers Denkens, so wie ihn uns die Selbstbeobachtung kennen lehrt, darzulegen. Die Erörterung über den Begriff des Denkens ganz anderer Culturstufe als die unsrige haben wir ausdrücklich bei Seite geschoben. Die Identificierung des Denkens mit der Sprache indes macht diese Erörterung zu einer für uns durchaus notwendigen und unerlässlichen, wenn wir nicht einen der bedeutungsvollsten Einwände gegen unsere Theorie unwiderlegt lassen wollen. Die Sprachen sind nämlich so verschieden als die Völker und als die Zeiten, welche diese Völker durchlebt haben. Sollte denn nun auch wirklich das Denken der verschiedenen Völker und Zeiten so verschieden sein, wie ihre Sprachen? Das erscheint denn doch als ganz unmöglich. Zwar haben wir nicht mit den einzelnen Wörtern, die in allen Sprachen verschieden

sind, sondern mit dem Sprachorganismus, dem Sprachbaue das Denken identificiert. Aber auch dieser Sprachorganismus oder Sprachbau ist nicht in allen Sprachen der gleiche und es bedarf deshalb in der That einer Erörterung darüber, wie sich unser Sprachorganismus und Denken zu den von ihm verschiedenen Sprachorganismen und Denkvorgängen anderer Völker verhält. Wir unterscheiden in der Sprachwissenschaft drei Grundstufen der Sprachentwicklung: die isolierende, die agglutinierende und die flectierende Stufe. Auf der isolierenden Stufe z. B. im Chinesischen gibt es noch keine Unterscheidung der Redeteile, keine Nomina und Verba, also auch keine Satzbildung in unserm Sinne; es gibt nur einsilbige Wurzeln, die als Zeichen für bestimmte Vorstellungen nach dem Gesetze der Association diese Vorstellungen wecken, da sie selbst, wie die Wörter überhaupt, nichts als Vorstellungen sind. Das Bewusstsein der Völker dieser Stufe bleibt ganz auf der Stufe der Vorstellung stehen. Der einzig mögliche Ansatz zu einer gedanklichen Entwicklung ist hier darin gegeben, dass durch die verschiedene Stellung der Wurzeln die Beziehung, welche zwischen Subject und Praedicat oder Nomen und Verbum besteht, irgend wie angedeutet werden kann. Auf der agglutinierenden Stufe z. B. im Finnischen, werden die Wurzeln zu wahren Wortungeheuern zusammengefügt, durch ein die Ruhe und ein die Bewegung bezeichnendes Suffix kommt es zu einer anfangenden Unterscheidung von Substantiv und Verbum, ja am Verbum wird sogar die Person durch ein Suffix bezeichnet, aber wie die Suffixe nur äussere Anhängsel nicht Modificationen der Wörter selbst sind, so kommt es auch über den mechanisch aneinander gefügten ganze Lautreihen bildenden Wurzeln zu keiner eigentlichen Satzbildung. Auch hier wird die Stufe der Vorstellung nicht wesentlich überschritten, obgleich die Unterscheidung von Nominal- und Verbalsuffixen und die wenn auch mechanische Verbindung der Wurzeln auf eine höhere dem Denken sich nähernde Thätigkeit des Bewusstseins hinweist. Auf der flectierenden Stufe endlich, der die indogermanischen und semitischen Sprachen angehören, werden Substantiv und Verbum durch die ihnen eigentümliche innere Modification, Declination und Conjugation, fest und klar unterschieden, das Verbum wird durch die persönliche Abwandlung zum Personenwort und Satzbildner erhoben, Substantiv und Verbum werden zu Sätzen verbunden. Hiermit hat das Bewusstsein die Stufe der Vorstellung

entschieden überschritten und sich zum eigentlichen Denken erhoben. Wir sehen von einem wirklichen Denken kann erst auf der Stufe der flectierenden Sprachen die Rede sein. Auf der Stufe der isolierenden und agglutinierenden Sprachen kommt das Bewusstsein nicht wesentlich über die Vorstellung hinaus, die Lautsprache hat hier keinen höheren gedanklichen Wert als die Zeichen- und Geberdensprache, wie die Zeichen und Geberden, so wecken auch die Laute, die selbst Vorstellungen sind, andere Vorstellungen und können damit allerdings zum Verständigungsmittel dienen. Von einer wirklich organischen Verbindung dieser Laute unter einander zu Sprachganzen, von einem Sprachorganismus und Sprachbaue kann keine Rede sein. Der Sprachorganismus wird erst erreicht auf der Stufe der flectierenden Sprachen und hier fällt darum Sprache und Denken zusammen. Wir können nicht zweifeln, dass auch die flectierenden Sprachen die isolierende und agglutinierende Stufe oder ihnen mehr oder minder verwandte niedere Sprachentwicklungen haben durchlaufen müssen, ehe sie auf den jetzigen Höhepunkt ihrer Entwicklung anlangten. Daraus folgt, dass auch das eigentliche Denken, wie wir es nach dem Zeugnisse unsers Bewusstseins kennen lernen, sich unter den Völkern, welche jetzt auf der Stufe der flectierenden Sprachen stehen, erst ganz allmälig entwickelt hat, dass es sich unter ihnen nicht von vorn herein in seiner jetzigen Form und Gestalt, so unabänderlich uns dieselbe auch erscheint, fix und fertig vorfand, dass es mit unscheinbaren kaum über die Stufe der Vorstellung sich erhebenden Bewusstseinsthätigkeiten seinen Anfang nahm und sich erst in unberechenbar langen Zeiträumen zu jener festen Form und Gestalt erhob, die wir nicht zu durchbrechen vermögen, wenn anders wir noch denken wollen. Das Denken wie die Sprache ist mit andern Worten ein Product der Entwicklung.

29. Mit der Unterscheidung von Satz und Urteil sind wir an einem Fundamentalpunkte unserer Erörterung angelangt. Damit erst wird die strenge Scheidung von Vorstellung und Denken, die Identificierung des Denkens mit der Sprache vollendet, ohne sie sind beide unhaltbar und nichtig. Gewöhnlich versteht man unter dem Satze eine Verbindung von Wörtern, unter dem Urteil eine Verbindung von Vorstellungen, unter dem Satze also einen Sprachact, unter dem Urteil einen Denkact. Diese Auffassung ist so sehr in das Bewusstsein der Gebildeten eingedrungen, dass wir uns nur mit Mühe derselben entschlagen können. Soviel ist ja nun auch

zweifelsohne gewiss, dass dasjenige, was wir in einem Gedanken denken, nur im Urteil, in der Bejahung und Verneinung enthalten ist. Aber darauf eben kommt es an, dass wir uns zum Bewusstsein bringen, dass wir um urteilen, bejahen oder verneinen zu können, notwendiger Weise Substantiv und Verbum mit einander verbinden müssen, dass wir diese Verbindung aber nicht vollziehen können, wenn uns nicht Substantiv und Verbum in ihrer unterschiedlichen Form zum Bewusstsein kommen. Es ist also in jedem Gedanken neben dem Bewusstsein um das, was in ihm gedacht wird, um das Urteil, die Bejahung und Verneinung, auch ein Bewusstsein um die unerlässliche Form, worin dieser Inhalt gedacht wird, um die Verbindung von Substantiv und Verbum, um den Satz gegeben. Satz und Urteil verhalten sich darum keineswegs wie Äusseres und Inneres, beide sind gleich innerliche, geistige Bewusstseinsthätigkeiten, unabtrennbar von einander, je eine andere Seite des Gedankens darstellend, beide zusammen den einheitlichen Gedanken bildend. Freilich dürfen wir dabei nicht an den fertigen gesprochenen oder geschriebenen Satz denken, der ist nichts als eine Vorstellung und insofern etwas Äusseres, es handelt sich um die Thätigkeit des Bewussteins, durch welche die Verbindung von Substantiv und Verbum allererst vollzogen und hergestellt wird. Satz in diesem Sinne ist keineswegs blosser sprachlicher Ausruck des Denkens, er ist gerade so gut wie das Urteil, der Denkact selbst. Erst wenn wir uns hiervon völlig überzeugt haben, sind wir im Stande unbeirrt und unverbrüchlich an unserm früheren Ergebnisse festzuhalten, dass nicht die Sprache überhaupt Ausdruck des Denkens, sondern nur die äussere Sprache Ausdruck der innern Sprache, die innere Sprache aber durchaus mit dem Denken selbst identisch ist. Das Verbum, wie wir sahen, tritt in den Satze nur als *verbum finitum* persönlich abgewandelt ein. Gerade durch diese persönliche Abwandlung ist das Verbum das eigentliche Satzband, der eigentliche Satzbildner und damit der eigentliche Gedankenerzeuger. Es ist alles dieses — vermöge seiner persönlichen Abwandlung als Personenwort, sofern in ihm die Person zum Ausdruck kommt. Person in erster Linie ist uns das eigene bewusste Ich, die Du und Er sind einfach dem Ich nachgebildet. Das Ich ist nun aber durchaus unvorstellbar. Es geht mit ihm, wie mit den Zahlen. Wie wir uns wohl die einzelnen gezählten Dinge, niemals

aber ihre Zahl vorstellen können, wie wir darum bei dem Worte Zahl, oder den einzelnen Zahlen, wenn wir uns dieselben doch vorstellen wollen, nichts anderes vorstellen können, als die geschriebenen Wörter oder Ziffern, so können wir auch wol unsern Körper, den wir als Träger unsers Ich betrachten, niemals aber unser Ich vorstellen und müssen, wenn wir dennoch die Vorstellung des Ich versuchen, uns mit der blossen Vorstellung des Wortes Ich begnügen. Indem darum die Sprache in der Personenwandlung des Verbums die Person zum Ausdruck bringt, die in der Welt der Vorstellung kein Entsprechendes hat, obgleich doch die nächste Aufgabe der Sprache keine andere sein kann, als den Inhalt der Vorstellungswelt an bestimmte Laute zu binden, überschreitet sie in der That die Stufe der Vorstellung, und wir begreifen vollständig, dass dieses Personenwort zum Satzbildner und Gedankenerzeuger wird. Wird so im Satze die Stufe der Vorstellung in der That überwunden, so stehen wir hingegen im Urteile ganz und gar unter dem Gesetze des Vorstellungslebens, gemäss welchem wir die Vorstellungen ohne Weiteres für Wirklichkeiten halten. Im Urteil sagen wir ja nicht etwa Vorstellungen von einander aus, legen vielmehr die eine Wirklichkeit der andern bei Vorstellung und Wirklichkeit verwechselnd. Wenn wir demnach das Urteil für den Denkact selbst halten, so bleiben wir im Vorstellungsgebiete hängen und machen uns von dem Irrtum, der Denken und Vorstellen mit einander verwechselt, nicht völlig frei: Erst wenn wir erkannt haben, dass der Satz eine ebenso wesentliche, ja für die Erzeugung des Gedankens einzig wesentliche Thätigkeit des Bewusstseins ist, als deren Folge erst das Urteil möglich wird, erst dann haben wir in Wahrheit die Verwechselung von Vorstellung und Denken völlig überwunden.

30. Hiermit glauben wir die möglichen Einwendungen gegen unsere Unterscheidung von Satz und Urteil abgeschnitten zu haben. Die Erörterung über den besonderen Ausdruck, den jede dieser beiden Seiten des Gedankens in der Sprache gefunden, an die wir jetzt herantreten, wird uns noch tiefer in die Sache einführen und von der Richtigkeit derselben noch mehr überzeugen. Die Sprache hat nämlich in bedeutungsvoller Weise drei Arten und nur drei Arten von Sätzen ausgeprägt: den Intransitivsatz bestehend aus Substantiv und intransitivem Verbum, wie: Der Knabe lebt; den Substantivsatz, bestehend aus Substantiv, dem inhaltsleeren Verbum sein und Adjectiv oder Substan-

tiv mit unbestimmtem Artikel, wie: Der Mann ist gelehrt oder: Der Mann ist ein Gelehrter; endlich den Activsatz, bestehend aus Substantiv, activem Verbum und zweitem Substantiv, wie: Der Vater schlägt den Knaben. Wir sehen leicht, dass im Intransitivsatz sich Substantiv und Verbum das Gleichgewicht halten, im Substantivsatz das Verbum zu einem inhaltsleeren Formwort zusammenschrumpft, im Activsatz dagegen zu seiner Alles beherrschenden Bedeutung gelangt. Setzen wir dann das Verbum und seine Bedeutung im Satze als Einteilungsgrund für die Satzarten voraus, wie wir mit Recht thun können, da wir im Verbum ja den eigentlichen Satzbildner erkannt haben, so kann es in der That nur diese drei Arten von Sätzen geben: entweder steht das Verbum im Gleichgewicht mit dem Substantiv oder es sinkt unter dasselbe herab oder es überragt dasselbe an Bedeutung. Das sehen wir sofort, dass unserer Erklärung vom Satze als Verbindung von Substantiv und Verbum am genauesten der Intransitivsatz entspricht. Dem Intransitivsatz gegenüber bilden der Substantiv- und Activsatz unter einander einen Gegensatz, indem im Substantivsatz das Verbum zu einem inhaltsleeren Formwort herabgedrückt wird, im Activsatz hingegen zu einem selbst das Substantiv beherrschenden, wie wir grammatisch sagen, regierenden, also inhaltlich bedeutsamen Worte sich erhebt. In allen drei Satzarten handelt es sich in ganz gleicher Weise nicht etwa um unsere blossen Vorstellungen, sondern um Wirklichkeiten, in allen drei Satzarten wird die eine Wirklichkeit der andern beigelegt, von der andern ausgesagt, jene soll also dieser angehören, zukommen, eignen. Alle drei Satzarten sind darum in völlig gleicher Weise Aussagen, Behauptungen, Urteile. Trotzdem findet das Urteil nur in einer Satzart, nämlich im Substantivsatze einen ganz hervorragenden und bedeutungsvollen Ausdruck. Im Intransitiv- und Activsatz verdeckt gleichsam das satzbildende Verbum die Aussage und das Urteil, im Substantivsatz hingegen tritt das Verbum so sehr zurück, als es nur immer kann, um die Aussage und das Urteil nicht unmöglich zu machen, und lässt dadurch eben diese Aussage, dieses Urteil, aufs Deutlichste und Klarste hervortreten. Wir haben schon früher gesehen, dasjenige, was gedacht wird im Satze, enthält das Urteil vollständig, der Satz ist nur die Form, in der dieser Inhalt gedacht wird. Das, was im Intransitiv- und Activsatz gedacht wird, ist darum auch ganz vollständig in den mit ihnen gegebenen Urteilen enthalten. Das ist der Grund, warum wir das-

jenige, was im Intransitiv- und Activsatze gedacht wird, ganz vollständig, also den unverkürzten Inhalt des Intransitiv- und Activsatzes in derjenigen Satzart, die die Satzform zu Gunsten des Urteils soviel als möglich beseitigt, also im Substantivsatz, ausdrücken können. Jeder Intransitiv- und Activsatz kann unbeschadet seines Inhalts auf einen Substantivsatz zurückgeführt werden. Statt zu sagen: Der Knabe lebt, der Vater schlägt den Knaben, kann ich ohne von dem Inhalt der Sätze einzubüssen sagen: Der Knabe ist lebendig, der Vater ist der Züchtiger des Knaben. Wenn irgendwo, dann ist uns hier die ganz allgemein ja ausnahmslos geltende Ansicht nahe gelegt, das Denken bestehe eben nur im Urteilen und der Satz sei nichts als der sprachliche Ausdruck des Urteils. Aber bedenken wir wol, ein blosses Urteil, das nicht auch Satz wäre, ist für uns völlig undenkbar. Der Substantivsatz, der gewöhnlich für ein blosses Urteil gilt, ist doch auch ein Satz, der des satzbildenden Verbums, wenn er es auch auf ein Minimum beschränkt, nicht entbehren kann. Gerade im Verbum und zwar eben vermöge seiner persönlichen Abwandlung liegt die Macht der Aussage, der Behauptung, des Urteilens und ohne Verbum, also ohne Satz, ist alles Urteil schlechthin und einfach unmöglich. Mag darum immerhin die Herabsetzung des Verbums zum inhaltsleeren Formwort im Substantivsatze für das Denken ihren Wert und ihre Bedeutung haben, auch die Gleichstellung des Verbums mit dem Substantiv im Intransitivsatze und die Bevorzugung des Verbums vor dem Substantiv im Activsatze hat für das Denken ihren Wert und ihre Bedeutung. Sie vor allem lehrt uns das Verbum als den Satzbildner und Gedankenerzeuger, als den Träger der Macht der Aussage und des Urteilens, den Satz als die andere grundlegende Seite des Gedankens neben dem Urteile, die erst das Urteil ermöglicht und zur Folge hat, kennen. Wenn wir das Denken mit dem Urteilen verwechseln, so zerfällt unser Denken in lauter einzelne, isolierte Bewusstseinsmomente, welche die Stelle des Subjects und Praedicats im Urteil einnehmen, und im Grunde nichts anderes als Vorstellungen sind. Wie beim Vorstellungsprocess, so tritt das im Verbum als dem Personenwort zum Ausdruck kommende Ich ganz in den Hintergrund, kommt gar nicht mehr zum Bewusstsein, obgleich es doch einzig und allein die Verbindung der einzelnen Bewusstseinsmomente mit einander vollzieht und zwar einzig und allein dadurch vollzieht, dass es in der per-

sönlichen Abwandlung des Verbums sich selbst einen Ausdruck schafft. Das Denken wird wie der Vorstellungsprocess zu einer blos mechanischen Aneinanderreihung von Bildern, bei denen das Ich blos das Zusehen hat. So wahrhaft nun das Denken verschieden ist vom Vorstellen, so wahrhaft ist auch das Denken verschieden vom Urteilen. Es bleibt uns nur die Alternative entweder müssen wir das Denken mit dem Vorstellen identificieren und alle Consequenzen dieser Identification mit in den Kauf nehmen oder wir müssen das Denken wie vom Vorstellen, so auch vom Urteilen unterscheiden und dann Satz und Urteil als die beiden untrennbaren Seiten des einheitlichen Gedankens betrachten. Es kommt vor Allem darauf an, dass wir strenge festhalten, dass nur im Verbum und zwar in der persönlichen Abwandlung des Verbums die Macht der Aussage, der Behauptung, des Urteilens liegt. Wir denken beim Urteil gewöhnlich nur an das Ausgesagte und vergessen ganz, dass das Ausgesagte nur durch die Aussage zum Ausgesagten wird. Deshalb definieren wir das Urteil als Verbindung von Subject und Praedicat, unter dem Subject das Ding verstehend, von dem etwas ausgesagt wird, unter dem Praedicat das, was von ihm ausgesagt wird. Gerade in der Aussage besteht das Wesen des Urteils und diese ist nur möglich durch das persönlich abgewandelte Verbum, durch den Satz.

31. Wir sehen, nur mit äusserster Mühe können wir uns des Vorurteils erwehren, dass das Denken nichts anderes als Urteilen sei. Dieses Vorurteil ist kaum minder stark als das im Anfange unserer Untersuchung erörterte, welches uns unsere Vorstellungen ohne Weiteres für die Dinge selbst nehmen lässt. Es ist als wenn ein Instinkt unserer Natur uns zu jenem Vorurteile wie zu diesem führte. Worin hat denn dieses Vorurteil seinen Grund? Wir sind mit unserm Denken durchaus auf die Sinnenwelt, also auf die Welt unserer Vorstellungen angewiesen. In dieser Welt bewegen wir uns von der Wiege bis zum Grabe. Wenn wir uns deshalb etwas zum Bewusstsein bringen wollen, das an und für sich nicht vorstellbar ist wie das Ich und die Zustände und Thätigkeiten unserer Seele, so müssen wir unsere Zuflucht nehmen zu Bildern, die wir aus der Sinnen- oder Vorstellungswelt entlehnen. Unter solchen Bildern stellen wir uns Gott und die unsichtbaren Geister der Religion vor, solche sinnliche Bilder liegen, wie die Sprachwissenschaft zeigt, all unseren Wörtern für geistige

Thätigkeiten ursprünglich zu Grunde. Wir sind uns der Unähnlichkeit dieser Vorstellungsbilder mit den unvorstellbaren Gegenständen gar wol bewusst, aber wir gehorchen eben einem Zwange unserer Natur, wenn wir unter solchen Bildern uns das Unvorstellbare verständlich zu machen suchen, da wir uns dasselbe auf andere Weise nicht zum Bewusstsein bringen können. Diese Vorstellungen sind nun auch das Material, mit dem wir im Denken operieren. Wir lernten das Denken ja kennen als eine Verbindung von Vorstellungen, die sich freilich nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch Verbindung von Substantiv und Verbum zu Sätzen vollziehen liess. Aber darum bleiben doch die Vorstellungen durchaus das Material unsers Denkens. Wollen wir uns das dem Substantiv und Verbum Entsprechende für sich allein zum Bewusstsein bringen, so finden wir, dass wir eben nichts als Vorstellungen unter Händen haben. Das gilt vom Verbum so gut wie vom Substantiv. Aber das Verbum geht doch dadurch, dass es die Personenwandlung in sich aufnimmt und die unvorstellbare Person zum Ausdruck bringt, ganz wesentlich über die Stufe der Vorstellung hinaus. Gerade dadurch nun, dass das Verbum die Personenwandlung in sich aufnimmt und die unvorstellbare Person zum Ausdruck bringt, ist es der Bildner und Erzeuger des Satzes. Das Verbum also und der Satz — das folgt mit Notwendigkeit — entsprechen jenem Stande unsers Denkens nicht, vermöge dessen dasselbe ganz und gar auf die Vorstellungswelt angewiesen ist und mit den Vorstellungen als seinem Material operiert. Vor allem entsprechen diesem Stande unsers Denkens nicht der Instransitiv- und Activsatz, in denen das Verbum nach seinem Vollbegriff zur Geltung kommt. Aber entspricht ihm denn der Substantivsatz? Allerdings. Einmal dadurch, dass in ihm das Verbum für den Inhalt des Denkacts absolut jede Bedeutung verliert. Dem Verbum im Intransitivsatz entspricht doch eine Thätigkeit, ein Leiden, ein Zustand, dem Verbum des Aktivsatzes gar eine Handlung, die einen Gegenstand beeinflusst, das Verbum des Substantivsatzes hat keine weitere Bedeutung als die Verbindung zwischen Substantiv und Substantiv oder Adjectiv herzustellen, ihm entspricht gar kein Wirkliches. Man könnte sagen, es bezeichne doch die Aussage und somit dass die eine Wirklichkeit der andern angehöre, zukomme und das sei doch ein reales Verhältnis, eine reale Beziehung. Es ist die Beziehung von Substanz und Accidenz, die wir später als blos gedachte kennen lernen werden. Man könnte

sagen, es sei die bejahende Aussage und drücke insofern die Beziehung und Übereinstimmung unsers Denkens mit der Wirklichkeit aus. Aber auch diese Übereinstimmung ist, wie das Gleichheitsverhältnis überhaupt, ja nur eine Formales, in den übereinstimmenden gleichen Dingen nichts Reales Setzendes. Das Ist des bejahenden Substantivsatzes hat keinen grösseren wirklichen Inhalt als das Nicht des verneinenden Substantivsatzes. So bleiben also für den Substantivsatz als inhaltlich bedeutsame Bestandteile nur Substantiv und Substantiv oder Adjectiv übrig, die dem Stande unseres auf die Vorstellung angewiesenen und mit ihr operierenden Denkens durchaus nicht widersprechen. Auf den Inhalt aber kommt es der Vorstellung, die uns ohne Weiteres in die Wirklichkeit hineinwirft, eben an. Sodann entspricht auch das zweite Substantiv des Substantivsatzes, also der Substantivsatz in seiner ersten Form ganz dem an die Vorstellung gebundenen Stande unsers Denkens. In den Vorstellungen nämlich werden nur lauter Einzelheiten, Einzelbilder geboten. Die Aufgabe des Denkens ist es, Zusammenhang, Ordnung, Plan in diese regellose Masse zu bringen, sie zu beherrschen. Den ersten Schritt zur Beherrschung der Vorstellungswelt thut das Denken in der ersten Form des Substantivsatzes. Wir nennen die Vorstellungen, sofern wir sie im Substantivsatz mit einander verbinden, also als Bestandteile des Substantivsatzes Begriffe. In der ersten Form des Substantivsatzes nun wird ein Begriff einem andern untergeordnet, wird das Subject dem Prädicat subsumiert. Es muss also der Prädicatsbegriff auf den Subjectsbegriff und auf alle diejenigen Wirklichkeiten anwendbar sein, die dem Subjectsbegriff entsprechen, er muss allgemein, entweder allgemeiner als der Subjectsbegriff oder mindestens ebenso allgemein als der Subjectsbegriff sein. In dem substantivischen Prädicatsbegriff des Substantivurtheils fasst also in der That das denkende Ich ein Mehreres der wirren und regellosen Vorstellungswelt zu einer Einheit zusammen, fängt an dieselbe zu beherrschen. Der unbestimmte Artikel, den der Deutsche beim zweiten Substantiv des Substantivsatzes gebraucht, weist deutlich hierauf hin. Ein Gelehrter ist ja einer unter den Vielen, die den Namen des Gelehrten tragen, die also sämmtlich unter den Allgemeinbegriff der Gelehrte fallen. Ist nun so die Unterordnung eines Begriffs unter mehrere höhere, allgemeinere in der ersten Form des Substantivsatzes vollzogen, so schliesst sich daran die Zerlegung des niederen Begriffes in seine

Merkmale und diese werden nun einzeln als adjectivische Prädicate, also in der zweiten Form des Substantivsatzes von dem niederen, untergeordneten Begriff ausgesagt. Durch die Unterordnung nämlich des niederen unter die höheren sind die einzelnen Merkmale des niederen Begriffs ins Bewusstsein getreten. Aus dem Satze: Der Mann ist ein Gelehrter, folgt: Er ist gelehrt u. s. w. In der zweiten Form des Substantivsatzes wird also der Inhalt eines Begriffs auseinandergelegt und das Enthaltensein seiner Merkmale in ihm ausgedrückt, während in der ersten Form des Substantivsatzes der Begriff unter den Umfang eines höheren Begriffs untergeordnet wird. Dort haben wir eine Analyse, hier eine Synthese. Wie aber die Analyse der zweiten Form des Substantivsatzes sich nur auf Grund der Synthese der ersten Form desselben entwickelt, so stellt sich diese erste Form ganz und gar in den Dienst des an die Vorstellung gebundenen und darum vor allem die Vorstellung beherrschen wollenden Denkens. Der Substantivsatz ist darum in der That die entsprechende Form für den Stand unseres an die Vorstellung gebundenen Denkens. Daraus erklärt sich sein Vorherrschen in unserem Denken und unsere Neigung das Denken mit ihm und dem ihm entsprechenden Urteil zu verwechseln.

32. Der Stand unsers an die Vorstellung gebundenen Denkens und seine, diesem Stande entsprechende, vorherrschende Form, der Substantivsatz, sind für den Begriff unsers Denkens von so massgebender Bedeutung, dass wir uns nicht begnügen dürfen, in ihnen den Grund für die Verwechselung von Denken und Urteilen aufgewiesen zu haben, dass wir ihnen vielmehr noch eine besondere Erörterung widmen müssen. Streng genommen ist nicht eigentlich der Substantivsatz die entsprechende Form für das an die Vorstellung gebundene Denken — das was in ihm den Satz ausmacht, das Verbum kommt für dieses Denken ja gar nicht in Betracht — diese Form sind vielmehr lediglich die Bestandteile des Substantivsatzes: das Substantiv und Substantiv oder Adjectiv, die wir eben, insofern sie Bestandteile des Substantivsatzes sind, als Begriffe bezeichnet haben. Jedem dieser Wörter für sich genommen entspricht nämlich eine Vorstellung, und sofern wir diese Vorstellungen im Substantivsatze mit einander verbinden, und so zu Bestandteilen des Substantivsatzes machen, nennen wir sie Begriffe. Das an die Vorstellung gebundene Denken ist also wesentlich ein begriffliches, und seine

Form ist der Begriff. Unter dem Begriff versteht man gewöhnlich ein allgemeines, d. h. auf mehre Dinge anwendbares Bewusstseinselement. Wir sehen sofort, dass diese Definition zu enge ist. Auch ein Einzelding, ja sogar ein blosses Wort kann Subject eines Urteils sein. Wie ich sagen kann: Napoleon III. ist gestorben, so kann ich auch sagen: Ut regiert den Conjunctiv, und habe im ersten Falle das Einzelding Napoleon und im zweiten Falle das Wort Ut als Subject meines Urteils. Sollen also die Begriffe die Bestandteile des Urteils sein — und darin stimmen alle überein, — so kann die Allgemeinheit nicht eine Wesenseigentümlichkeit der Begriffe sein. Im Begriffe freilich will das Denken seine Herrschaft über die wirre und regellose Vorstellungswelt geltend machen, und das geschieht vor Allem insofern der Begriff Allgemeinbegriff ist. Allgemeinbegriff ist der Begriff aber eben nur als substantivischer Prädicatsbegriff des Substantivsatzes. Nur als substantivischer Prädicatsbegriff des Substantivsatzes ist ja der Begriff anwendbar auf ein oder mehrere Einzeldinge, die Anwendbarkeit ist ja eben eine Subsumtion, die nur in der ersten Form des Substantivsatzes möglich ist. Ausser der Satzverbindung und dem Substantivsatz kann ebenso wenig von Allgemeinbegriffen, wie von Begriffen überhaupt die Rede sein. Aus der Satzverbindung gelöst sind die Begriffe eben nichts als Vorstellungen, durch die Satzverbindung erst werden die Vorstellungen zu Begriffen und als substantivische Prädicate des Substantivsatzes zu Allgemeinbegriffen. Insofern nun der Begriff seine Aufgabe die Vorstellungswelt zu beherrschen ganz wesentlich als substantivischer und allgemeiner Prädicatsbegriff des Substantivsatzes erfüllt, insofern gehört auch die Allgemeinheit zu den Eigentümlichkeiten des Begriffs; nicht minder aber auch die substantivische Form. In der That bei genauerer Selbstbeobachtung finden wir, dass ein Begriff in adjectivischer Form, wenn wir über ihn reflectieren, von uns alsbald in substantivische Form gekleidet wird. Der Begriff gut und schlecht gestaltet sich unter unsern Händen sofort zum Begriff der Güte und Schlechtigkeit. Die substantivische Form ist die Normalform des Begriffs. Natürlich sind Substantiv und Adjectiv zunächst nichts als die sprachlichen Formen der Begriffe, die Begriffe selbst sind die Vorstellungen, sofern sie durch Substantiv und Substantiv, oder Substantiv und Adjectiv im Substantivsatz mit einander verbunden

werden. Aber da wir die Vorstellungen notwendig in Worte kleiden müssen, um sie mit einander zu verbinden und die Vorstellungen eben nur durch diese Verbindung zu Begriffen werden, so sind die sprachlichen Ausdrücke Substantiv und Adjectiv von den Begriffen ebenso wesentlich untrennbar, wie sie selbst nur im Substantivsatz als dessen Bestandteile den Wert von Begriffen erhalten.

33. Wir haben schon gesagt, dass auch dasjenige, was dem Inhalt des Verbums entspricht, wenn wir es uns für sich allein zum Bewusstsein bringen wollen, nichts als eine Vorstellung ist. Die sprachliche Form für diese Vorstellung ist die Substantivform des Verbums, der Infinitiv; als Bestandteil eines Substantivsatzes wird auch diese Vorstellung wie jede andere Vorstellung zum Begriff. Das Verbum selbst hingegen als *verbum finitum*, persönlich abgewandelt ist in keiner Weise weder Ausdruck einer Vorstellung, noch Ausdruck eines Begriffes. Es überschreitet eben durch seine persönliche Abwandlung durchaus die Stufe der Vorstellung, wie des Begriffs. Als *verbum finitum* ist es recht eigentlich der Ausdruck für die Thätigkeiten, Leidenheiten und Zustände unsers Ich. Indes haben wir von diesen Thätigkeiten, Leidenheiten, Zuständen zunächst nur Empfindungen, ja von unserem eigenen Selbst nur ein Gefühl, Empfindungen und Gefühle, die wir zu Vorstellungen zu gestalten, zu objectivieren weder das Bedürfnis noch das Vermögen haben. Wollen wir über diese Empfindungen und Gefühle irgend hinausgehen und zum wirklichen Denken über unser Ich und seine Zustände fortschreiten, so sind wir genötigt zur Welt der sinnlichen Vorstellungsbilder unsere Zuflucht zu nehmen und nach der Ähnlichkeit dieser Vorstellungsbilder mit dem, was wir über unser Ich und seine Zustände empfinden und fühlen, uns die wirkliche Beschaffenheit unsers Ich und seiner Zustände zum Bewusstsein zu bringen, über unser Ich und seine Zustände in solchen nur ähnlichen sinnlichen Vorstellungsbildern zu denken und zu sprechen. Diese sinnlichen Vorstellungsbilder finden dann auch im Inhalt der Verba ihren Ausdruck, wie denn alle Verben auch die für die innerlichsten und geistigsten Thätigkeiten ursprünglich eine sinnliche Bedeutung haben. Das ist der Grund, warum der ganze Inhalt der Verba nur eine Vorstellung zum Ausdruck bringt und weiterhin in dem Substantiv oder Adjectiv des Substantivsatzes, freilich mit Aufgebung seiner persön-

lichen Abwandlung wiedergegeben, warum jeder Intransitiv- und Activsatz unbeschadet seines Inhalts in einen Substantivsatz verwandelt werden kann. In den Bestandteilen des Substantivsatzes, den Begriffen also ist eben der ganze wirkliche Inhalt unsers Denkens gegeben. Freilich hat unser Denken auch Gegenstände, die dem Inhalt dieser aus den Vorstellungen gebildeten Begriffe nicht entsprechen und zu diesen Gegenständen gehört vor Allem unser Ich und seine Zustände; aber über diese Gegenstände können wir darum eben auch nur in bildlicher, figürlicher Weise sprechen und denken, nämlich eben in diesen aus den Vorstellungen gebildeten und darum diesen Gegenständen unangemessenen Begriffen.

34. Die Allgemeinheit ferner dieser Begriffe bringt es mit sich, dass sie inhaltleerer sind, als die Vorstellungen und Einzeldinge, auf die sie angewendet werden. Nur dadurch eben können sie ja auf mehrere Vorstellungen oder Einzeldinge in gleicher Weise angewendet werden, dass sie das den einzelnen Vorstellungen je Eigentümliche, das Besondere an ihnen fallen lassen und nur das Gemeinsame festhalten. Ja diese Begriffe sind aus eben diesem Grunde um so inhaltleerer, je allgemeiner sie sind, je grösser ihr Umfang ist, Inhalt und Umfang steht bei ihnen in umgekehrtem Verhältnis. Wir wissen schon, dass diese Allgemeinheit der Begriffe ihre Bedeutung vor Allem hat für die denkende Erfassung der Vorstellungswelt, durch die Allgemeinbegriffe eben bringt das Denken Zusammenhang, Ordnung und Plan in das regellose wirre Durcheinander unserer Vorstellungen und fängt an, dasselbe zu beherrschen. Wie darum die Begriffe für die nicht vorstellbaren Gegenstände unsers Denkens nur einen figürlichen, bildlichen Sinn haben können, so kann auch die Allgemeinheit der Begriffe für diese Gegenstände keineswegs dieselbe Bedeutung haben wie für die Vorstellungen und vorstellbaren Einzeldinge. Unmöglich kann der Begriff Mensch, in dem wir doch auch das unvorstellbare Ich und seine Zustände miteinbegreifen, in demselben Verhältnis zu den einzelnen Menschen als Personen gedacht werden wie der Begriff Pflanze zu den einzelnen Pflanzen. Abgesehen hiervon legt uns das in der Allgemeinheit des Begriffs begründete umgekehrte Verhältnis seines Inhalts und Umfanges den Gedanken nahe, dass die einzige, wahre und volle Wirklichkeit die Vorstellungswelt sei, dass das Denken in ihr seinen eigentlichen freilich ihm weit überlegenen, von ihm nie ausmessbaren und

erschöpfbaren Gegenstand besitze, ein Gedanke, der mit der Proclamation des Todes aller Philosophie und Wissenschaft identisch ist und die rückhaltlose Hingabe des Bewusstseins an die Vorstellungswelt ohne denkende Verarbeitung derselben zur Pflicht macht. Wir sehen leicht, wie dieser Gedanke thatsächlich die äusserste Consequenz und die tiefste Grundlage der Verwechslung von Denken und Vorstellen, Denken und Urteilen bildet.

35. In der zweiten Form des Substantivsatzes lässt sich das Umfangsverhältnis der Begriffe ihre Über- und Unterordnung nicht zum Ausdruck bringen. Um in dem Satz: Das Gold ist schwer das Verhältnis der Über- und Unterordnung der beiden Begriffe zum Ausdruck zu bringen, müssen wir das Praedicat schwer in das gleichwertige schweres Ding umsetzend sagen: Das Gold ist ein schweres Ding. In der zweiten Form des Substantivsatzes wird das Enthaltensein eines Merkmals in einem Ding ausgesprochen und da wir mit Fug und Recht dieses Enthaltensein nicht aussprechen können, wenn wir nicht das Merkmal in den Begriff des Dinges bereits aufgenommen haben, so erscheint hier das Denken in der That als eine völlig nichtssagende Thätigkeit, als eine leere Wiederholung, wie denn das Urteil in der zweiten Form des Substantivsatzes oft genug als die Behauptung der Identität von Subject und Praedicat bezeichnet ist. Indes wie das denkende Ich in der ersten Form des Substantivsatzes die Vorstellungswelt zu beherrschen beginnt und wirklich beherrscht so vollendet es seine Herrschaft über die Vorstellungswelt in der zweiten Form des Substantivsatzes. Hier fängt es nämlich an den zum Behufe der Beherrschung der Vorstellungswelt gebildeten Begriff selbst zu beherrschen, ihn für sich allein zu betrachten und in seine Elemente oder Merkmale zu zerlegen. Die zweite Form des Substantivsatzes ist darum in der That der höchste Triumph des an die Vorstellung gebundenen Denkens, die deutlichste Bezeugung seiner Selbstmacht und Selbstherrlichkeit gegenüber der das Bewusstsein absorbierenden Vorstellung. In ihr fängt das Bewusstsein an sich auf sich selbst zu besinnen und Vorstellung und Begriff nicht mehr als die Wirklichkeit selbst, sondern als sein eigenes Gebilde zu betrachten. Die Macht des denkenden Ich, die im Verbum des Substantivsatzes nicht zu Worte kommt, ist in der That übergegangenen auf seine Praedicate, auf die allgemeinen substantivischen Praedicate, unter die es die wirre Vorstellungsmasse zusammenfasst und be-

greift, auf die adjectivischen Praedicate, in die es seine Begriffe zerlegt und zergliedert.

36. Freilich kommt uns das Verhältnis der Unterordnung und des Enthaltenseins der Begriffe in der ersten und zweiten Form des Substantivsatzes in den wenigsten Fällen zum Bewusstsein. Unser Bewusstsein ist eben so sehr von der Wirklichkeit der Vorstellungswelt in Anspruch genommen und fortgerissen, dass wir bei dem substantivischen Praedicate der ersten Form so wenig als bei dem substantivischen Subjecte der zweiten Form daran denken, dass es sich eben um nichts anders handelt als um einen Begriff, dem wir einen andern unterordnen oder den wir in seine Teile zerlegen, dass wir vielmehr sowol beim substantivischen Praedicate der ersten Form, als auch beim substantivischen Subjecte der zweiten Form, wie überhaupt bei allen Bestandteilen unserer Sätze, selbst beim Verbum, sofort und lediglich die entsprechende Vorstellungswirklichkeit vor Augen haben. Das ist denn auch der Grund warum wir in der zweiten Form des Substantivsatzes gerade so gut wie in allen andern Satzformen zu realen, wahrhaft Neues bietenden, nicht etwas blos schon Vorhandenes zergliedernden Erkenntnissen kommen, obgleich sich die zweite Form des Substantivsatzes ja so deutlich als möglich ihrer innersten Natur nach als Analyse und als nichts als Analyse erweist. Der Satz: Der Knabe ist krank, ist für uns gerade so gut eine unsere Erkenntnisse mehrende Synthese, wie der Satz: Der Knabe singt, oder: Der Knabe ist Schüler. Der analytische Charakter der zweiten Form des Substantivsatzes tritt nur hervor, wenn wir einen Begriff zu definieren suchen. In diesem Falle sind wir ja genötigt den Begriff in seine Merkmale zu zerlegen und diese Merkmale von ihm auszusagen. In allen übrigen Fällen denken wir bei dem Substantiv und Adjectiv der zweiten Form des Substantivsatzes sofort an entsprechende und zwar von einander verschiedene Wirklichkeiten, gehen also in der That über das im Substantiv Gedachte hinaus, haben eine Synthese mehrerer Wirklichkeiten und nicht eine blosse Analyse eines Begriffs. Wie darum die Vorstellung es ist, welche uns unsern Bewusstseinsinhalt ohne Weiteres für Wirklichkeit nehmen lässt, so ist es hinwiederum auch die Vorstellung, welche dem formalsten rein analytischen Gebilde unsers Denkens dem Substantivsatz in seiner zweiten Form einen realen durchaus synthetischen Charakter verleiht. Wird so der Ausdruck des Ent-

haltenseins des Praedicats im Subject in der zweiten Form des Substantivsatzes für unser an die Vorstellung gebundenes Denken verdeckt, so macht doch eben dieses Enthaltensein thatsächlich das Wesen der Urteilsseite des Gedankens, also auch das Wesen nicht blos des Substantivsatzes in seiner zweiten Form, sondern auch das Wesen des Substantivsatzes in seiner ersten Form, ja auch das Wesen des Intransitiv- und Activsatzes aus, sofern diese Satzarten eben Urteile sind. Im Urteile wird ja die eine Wirklichkeit von der andern ausgesagt und das hat doch nur den Sinn, dass die eine Wirklichkeit der andern zukomme, ihr angehöre. Die eine Wirklichkeit kann aber der andern nicht zukommen, ihr nicht angehören, wenn sie nicht in ihr enthalten, mit ihr gegeben ist. Sage ich: Der Knabe spielt, Die Mutter liebt ihr Kind, Das Mädchen ist eine Arbeiterin, so lege ich das spielt, liebt ihr Kind, ist eine Arbeiterin, dem Knaben, der Mutter, dem Mädchen bei, bezeichne jene Wirklichkeiten als diesen Personen zukommend, angehörend, als mit ihnen in dem Falle, um den es sich handelt, gegeben, als in ihnen enthalten. In allen diesen Sätzen wird ebenso gut die eine Wirklichkeit als in der andern enthalten bezeichnet als wenn ich sage, Der Knabe ist gut. Sofern darum im Activ-, Intransitiv- und Substantivsatze Aussagen gemacht, Behauptungen aufgestellt, Urteile gefällt werden, sofern mit andern Worten unsere Sätze Urteile sind, wird auch thatsächlich in ihnen die eine Wirklichkeit als in der andern enthalten bezeichnet, ist das Enthaltensein der einen Wirklichkeit in der andern ihr ausnahmsloses Gesetz und Wesen, mag uns auch dieses Enthaltensein gar nicht zum Bewusstsein kommen, eben weil wir nur an die Wirklichkeiten denken, die wir unmittelbar in den Vorstellungen zu besitzen glauben. Wie darum die Verbindung von Substantiv und Verbum das Gesetz und Wesen der Satzseite unsers Gedankens, des Intransitiv-, Activ- und Substantivsatzes, sofern sie Sätze sind, ausmacht, so macht das Enthaltensein der einen Wirklichkeit in der andern das Gesetz und Wesen der Urteilsseite unsers Gedankens, des Activ-, Intransitiv- und Substantivsatzes, sofern sie Urteile sind, aus.

37. Wie unser Denken, so sind auch unsere Begriffe nicht von vorn herein fix und fertig vorhanden gewesen, sie sind ein Product einer langwierigen Entwickelung, eine Frucht des mühsamen Ringens des Sprach- und Denkgenius der

Menschheit. Nicht freilich die Begriffe von Einzeldingen, welche nur als Subjecte unserer Sätze gebraucht werden und sich über die Vorstellung einzig dadurch erheben, dass sie vom Denken als Satzsubjecte verwendet werden, sondern die Begriffe, welche als Prädicate von Substantivsätzen die Herrschaft des Denkens über die Vorstellungswelt zur Geltung bringen, die Allgemeinbegriffe. Zu ihnen können wir auch die adjectivischen Prädicate der zweiten Form des Substantivsatzes rechnen, sofern sie ebenfalls Allgemeinbegriffe sind. Wenn wir nämlich die wirklichen Allgemeinbegriffe auf ihren Inhalt untersuchen, so finden wir, dass in ihnen eine Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken, die zusammengehören, einander fordern und bedingen, zu einer Einheit verbunden sind. Diese vielen Sinneseindrücke bilden, eben weil sie einander bedingen und fordern und somit aufeinander hinweisen, ein Ganzes von Teilen, nicht eine blos lose aneinandergereihte Summe von Teilen. Die in den Allgemeinbegriffen zur Einheit zusammengefassten einander fordernden und auf einander hinweisenden Sinneseindrücke sind die Merkmale des Allgemeinbegriffs. Solche Merkmale sind z. B. für den Allgemeinbegriff des Menschen die aufrechte Stellung, das wolgebildete Antlitz, die Sprache, für den Allgemeinbegriff der Pflanze die Wurzel, die Blätter, die Blüte. Wo immer eins von diesen Merkmalen uns geboten wird, da schliessen wir mit Fug und Recht auf das Vorhandensein der übrigen, die zu ihm gehören, auf die es hinweist, da subsumieren wir den Gegenstand, von dem der Sinneseindruck herrührt, unter den entsprechenden Allgemeinbegriff. Die Bildung solcher Allgemeinbegriffe ist kein geringerer Triumph für den menschlichen Geist, als die Unterscheidung von Substantiv und Verbum und die Erzeugung des Satzes und Gedankens. Wir haben den mühsamen und verworrenen Weg der Sprachbildung durch die isolierenden und agglutinierenden Sprachen hindurch bis zu den flectierenden Sprachen verfolgt. Der Weg der Begriffsbildung war kein weniger mühsamer, kein weniger verworrener. Wie viele Schritte mussten hier vergebens geschehen, wie oftmals Irrtümer berichtigt werden, bis das wirklich Zusammengehörende, einander Fordernde, auf einander Verweisende in der Einheit des Begriffs zu einem Ganzen vereinigt war. Uns fallen die reifen Früchte dieses Ringens ohne Mühe in den Schooss, die Arbeit der Begriffsbildung einmal geschehen hat ihr Ergebnis in bestimmten Wörtern fixiert und an der Hand dieser Wörter ist es nun ein Leichtes

uns auf den Inhalt der Begriffe zu besinnen. Und diese Besinnung auf den Inhalt unserer Begriffe ist nicht einmal notwendig, wenn wir sie gebrauchen wollen. Durch die Sprache sind wir von Jugend auf in diese Begriffswelt eingeführt, sind darin uns selbst unbewusst und unwillkürlich heimisch geworden, so dass wir sie gebrauchen, ohne uns über ihren Inhalt Rechenschaft zu geben, ja bevor wir zu einer solchen Rechenschaft nur im Stande sind. Das Vorstellungsbild eines menschlichen Antlitzes lässt uns den betreffenden Gegenstand sofort als einen Menschen bezeichnen, das Vorstellungsbild eines Blattes, einer Wurzel von Aussen in uns hervorgerufen, lässt uns sofort die Gegenwart, das Dasein einer Pflanze behaupten. Ja noch mehr! Diese Begriffe einmal in den Wörtern der Sprache fixiert sind für unser Denken zu einem Zwange, zu einer Nötigung geworden, wir haben keine Gewalt über sie, wir müssen sie nehmen, wie sie sind. Deshalb drücken sie uns das unabänderliche notwendige Wesen der Gegenstände aus, auf die wir sie anwenden, jenes Wesen, das wir uns als von den mannigfaltigen Veränderungen der Dinge in keiner Weise berührt denken. Wie es mit diesem notwendigen Wesen der Dinge sich verhält, werden wir später sehen, Thatsache ist aber, dass der Einzelne über die sprachlich fixierten Begriffe keine Gewalt hat und dass in diesem Sinne mit allem Fuge von einer Notwendigkeit der Begriffe gesprochen werden kann. Wie sie ein Product der Entwicklung sind, so sind sie auch einer Erweiterung, einer Berichtigung fähig, aber das ist dann eben wieder nicht Sache des Einzelnen, sondern der weiteren Entwicklung. Auf Grund dieser einmal gebildeten und sprachlich fixierten Begriffe sind wir nun weiterhin im Stande für die Gegenstände, auf welche wir die Begriffe anwenden, auf neue ihnen allen zukommende Eigentümlichkeiten zu schliessen, sobald wir diese Eigentümlichkeiten nur an einem oder einigen dieser Gegenstände beobachtet haben. Wir können nicht von allen Menschen die Erfahrung machen, dass sie sterblich sind, aber es genügt, wenn wir die Sterblichkeit eines Menschen erfahren, um auf Grund unsers Begriffs vom Menschen als einem wachsenden, blühenden und hinwelkenden Wesen diese Sterblichkeit als eine Eigenschaft aller Menschen zu erschliessen. Wir bezeichnen diesen Schluss als die unvollständige Induction. Auf Grund des so gewonnenen allgemeinen Satzes können wir dann im vollkommenen Syllogismus den Schluss ziehen, dass jedem einzelnen unter den

Begriff fallenden Gegenstand die betreffende Eigentümlichkeit zukomme. In unserem obigen Beispiele würde der Syllogismus also lauten: Alle Menschen sind sterblich. N. ist ein Mensch. Also ist N. sterblich. Der Schlusssatz bietet insofern eine neue Erkenntnis, als der allgemeine Satz: Alle Menschen sind sterblich, weder auf Grund der Erfahrung der Sterblichkeit aller Menschen, noch des N. sondern auf Grund unsers Begriffes vom Menschen aufgestellt wurde. Und auch hier bei der Anwendung des allgemeinen Satzes auf das Einzelne ist es wiederum einzig und allein der Begriff Mensch, der uns zu dem Schlusse berechtigt: N. ist sterblich. So sehen wir ist der Begriff wie für unsere Urteile, so auch für unsere Schlüsse eine wahrhaft erkenntnisschaffende Macht. Ein Merkmal des Begriffs veranlasst uns dem Gegenstande auch die übrigen beizulegen, ihn im Urteil dem Begriff zu subsumieren, der Begriff selbst veranlasst uns eine Eigentümlichkeit, auf die er hinweist, zuerst für alle Gegenstände, die unter ihn fallen, und sodann für jeden einzelnen von ihnen zu erschliessen. Im Begriff steckt eben die erkenntnisschaffende Macht des Ich, das die zusammengehörenden Merkmale sammelt und zu einem Ganzen verknüpft, mit dem es thatsächlich die Vorstellungswelt beherrscht.

## Die Wahrheit des Denkens.

38. Das Ziel des Denkens ist die Erkenntnis der Wahrheit. Wird dieses Ziel erreicht, so nennen wir das Denken wahr, wird es verfehlt, so nennen wir das Denken falsch. Auch das falsche Denken ist wirkliches Denken. Es bewegt sich in der Welt der Vorstellungen, verbindet diese mittelbar im Satze zu Urteilen und gestaltet so die Vorstellungen zu Begriffen. Andererseits stehen auch dem wahren Denken gar keine anderen Mittel zur Verfügung: Vorstellungen, Satz, Urteil, Begriffe. Die Erkenntnis der Wahrheit ist eben lediglich ein Denkact und nichts als ein Denkact. Der einzige Unterschied ist, das falsche Denken befindet sich blos vermeintlicher Weise in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, das wahre Denken steht wirklich in Überein-

stimmung mit der Wirklichkeit. Über die Grenze unsers Bewusstseins hinausgehen, in die Welt der Wirklichkeit selbst hineingreifen, kann das wahre Denken ebensowenig als das falsche. Es fragt sich nur, mit welchem Rechte wir denn noch von einem wahren und falschen Denken reden können, da wir ja zur Constatierung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unsers Denkens mit der Wirklichkeit lediglich auf unser Denken angewiesen sind, und die Wirklichkeit selbst ausserhalb unsers Denkens gar nie zu Gesichte bekommen. Wir treten nunmehr an die Beantwortung dieser Frage heran, und werden dieselbe in der Weise geben, dass wir die wahre Wirklichkeit als den Möglichkeitsgrund des Denkens, an dessen Realität wir ja nicht zweifeln können, aufweisen.

39. Es gibt also kein anderes Mittel für uns zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, als die für den Denkact verwendeten Vorstellungen oder Begriffe. Diese Begriffe sind nun offenbar nichts anders als Bestandteile, Elemente unsers Bewusstseins und dieser ihr Charakter wird in keiner Weise dadurch alteriert, dass wir ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Wirklichkeit verleihen oder sie gar wie die Vorstellungen für das Wirkliche selbst halten. Das gilt von allen unsern Begriffen ohne Ausnahme. Dieser Charakter unserer Begriffe schliesst natürlich nicht aus, dass ihnen eine Wirklichkeit ausserhalb des Bewusstseins entspreche, er besagt nur, dass sie selbst an und für sich genommen nichts als Elemente unsers Bewusstseins sind. Wenn wir indes unsere Begriffe genauer betrachten und mit einander vergleichen, so finden wir, dass unter denselben sich auch solche befinden, denen niemals und unter keinen Umständen eine Wirklichkeit entsprechen kann. Wir wollen diese Begriffe als Formalbegriffe bezeichnen, im Unterschied von den übrigen, die wir Realbegriffe nennen können. Es ist ersichtlich, dass die Unterscheidung von Formal- und Realbegriffen für die Erkenntnis der Wahrheit von der grössten Bedeutung ist. Diese Bedeutung wird noch dadurch gesteigert, dass wir gewohnt sind, die Begriffe wie die Vorstellungen ohne Weiteres für Wirklichkeiten zu halten. Unter diesen Umständen laufen wir in der That Gefahr ohne die Unterscheidung der Formal- und Realbegriffe die grössten Irrtümer zu begehen. Wollen wir darum zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, so kommt es vor Allem darauf an, bei jedem einzelnen Begriffe zu untersuchen, ob sein Inhalt derartig sei, dass ihm eine Wirklichkeit entsprechen

könne, oder ob dies nicht der Fall sei, mit andern Worten, ob der Begriff ein Realbegriff oder ein Formalbegriff sei. Wir begnügen uns damit, für eine Erörterung der Wahrheit unsers Denkens im Allgemeinen die Grundformalbegriffe unsers Denkens herauszustellen und als solche aufzuweisen.

40. Als Grundformalbegriff unsers Denkens bezeichnen wir in erster Linie den Begriff der Grenze. Wir stellen uns die Dinge so vor, als wenn sie selbst und ihre Teile sich neben einander befänden, als wenn sie selbst und ihre Zustände nach einander folgten, wir denken uns die nebeneinander stehenden Dinge und ihre Teile, die aufeinander folgenden Dinge und ihre Zustände als an einander anstossend, einander begrenzend. Wir bezeichnen deshalb die Dinge, ihre Teile und Zustände als Grenzen von einander, das eine der nebeneinander bestehenden und nacheinander folgenden Dinge ist Grenze des andern und umgekehrt der eine der nebeneinander bestehenden Teile und nacheinander folgenden Zustände ist Grenze des andern und umgekehrt. Wir unterscheiden sofort eine doppelte Art von Grenzen. Das Nebeneinanderbestehende ist Raumgrenze von einander, das Nacheinanderfolgende ist Zeitgrenze von einander. Der Begriff Grenze, das sehen wir sofort, ist ein Beziehungsbegriff und zwar ein Wechselbeziehungsbegriff, er bezeichnet eine Wechselbeziehung zwischen zwei Dingen. Ist A die Grenze von B, so muss auch umgekehrt B die Grenze von A sein. Das eine kann ohne das andere nicht bestehen. A kann nämlich nur darum Grenze von B sein, weil es nicht das Sein von B enthält und B nicht das Sein von A enthält. Wäre nur das erstere der Fall, würde A nicht das Sein des B enthalten, B aber wol das Sein des A, so würde B das A umfassen und weder A von B noch B von A Grenze sein können. Der Möglichkeitsgrund, dass die Dinge wechselseitig von einander Grenze sein können, liegt offenbar in nichts anderem als in ihrer Endlichkeit. Nur darum, weil die Dinge, ihre Zustände und Teile endlich sind, weil sie je nicht alles Sein einschliessen, kann es ausser ihnen also neben ihnen und vor oder nach ihnen noch andere Dinge, Zustände und Teile geben, können die Dinge Grenzen von einander, Raum- und Zeitgrenzen von einander sein. Die Grenze eines Dinges fängt für dasselbe an, wo dasselbe aufgehört hat und zu Ende gegangen ist. Erst mit dem andern Ding beginnt ja seine Grenze. Die Grenze eines Dinges ist darum für das Ding selbst etwas durchaus Nichtseiendes, sie gehört nicht zu seinem Sein,

macht nicht ein Moment seines Inhalts aus, vermehrt sein Sein in keiner Weise. Ja noch mehr. Die Grenze eines Dinges, unter der wir immer das andere Ding, das neben ihm besteht oder nach ihm folgt, verstehen, hat auf den Seinsbestand des Dinges nicht den geringsten Einfluss. Sie ist keineswegs dasjenige, was das endliche Ding in Schranken einschliesst, in Schranken hält und so durch einen wirklichen Einfluss dem Seinsgehalt des Dinges den Charakter der Endlichkeit aufdrückt, die Grenze eines Dinges hat auf seinen Seinsbestand gar keine Macht, gar keinen Einfluss. Aus diesen Gründen müssen wir behaupten, dass dem Begriff Grenze durchaus keine Wirklichkeit entspricht, dass er lediglich ein Formalbegriff ist. Die Dinge, welche Grenze von einander sind, mögen wirklich sein, die Grenze selbst ist für jedes von beiden durchaus nichts Wirkliches, blos ein Gedanke in uns. Die nebeneinander bestehenden und nacheinander folgenden Dinge mögen wirklich sein, ihr Nebeneinander und Nacheinander, gewöhnlich Raum und Zeit genannt, ist nichts Wirkliches. Das Neben und Nach beginnt ja für das Ding, von dem es ausgesagt wird, erst da wo es selbst aufgehört hat und zu Ende gegangen ist und hat auf den Seinsbestand desselben nicht den geringsten Einfluss, übt über denselben nicht die geringste Macht aus. Mag uns darum auch die Vorstellung noch so deutlich und handgreiflich das Nebeneinander und Nacheinander als eine Wirklichkeit vor Augen stellen, das Neben- und Nacheinander ist nichts Wirkliches, der Begriff der Grenze, Raum und Zeitgrenze ist durchaus Formalbegriff.

41. Halten wir nun daran fest, dass das Neben- und Nacheinander der Dinge nichts Wirkliches sein kann, so ist die nächste Folge die, dass es gar keine gleichen Dinge gibt. Wir können uns zwei völlig gleiche Dinge, die wir auf Grund ihres Inhalts nicht mehr zu unterscheiden vermögen, als in verschiedenen Räumen oder zu verschiedenen Zeiten, also als nebeneinander oder nacheinander, sei es nun unmittelbar oder mittelbar, existierend denken, und sie eben dadurch trotz ihrer völligen Gleichheit auseinanderhalten und unterscheiden. Sobald wir aber die verschiedenen Räume und Zeiten, — das Neben- und Nacheinander von ihnen hinwegdenken, da fallen uns die gleichen Dinge sofort in eins zusammen, da wird uns das Auseinanderhalten und Unterscheiden derselben unmöglich. Die verschiedenen Räume und Zeiten sind mit andern Worten der Möglichkeits-

grund der Unterscheidung gleicher Dinge. Gibt es nun keinen Raum und keine Zeit, so gibt es auch keine unterscheidbaren gleichen Dinge, so sind alle Dinge notwendig inhaltlich von einander verschieden. Da die inhaltlich verschiedenen Dinge durch verschiedene Begriffe gedacht werden, so nennen wir sie auch begrifflich verschiedene Dinge. Die inhaltlich oder begrifflich verschiedenen Dinge liegen vermöge ihres Inhalts, also ihrer Realität, nicht etwa vermöge eines blos gedachten Neben- oder Nacheinander, ausser einander, sie bilden mit einander einen Gegensatz. Der Begriff des Gegensatzes ist offenbar verwandt mit dem Begriff der Grenze, aber er ist enger als der Begriff der Grenze. Auch inhaltlich, begrifflich verschiedene Dinge können als nebeneinander bestehend und nach einander folgend gedacht werden, gerade so gut wie gleiche Dinge, inhaltlich verschiedene Dinge so gut wie gleiche Dinge können Raum und Zeitgrenzen von einander sein, nur inhaltlich verschiedene Dinge können mit einander einen Gegensatz bilden. Der Begriff des Gegensatzes ist wie der Begriff der Grenze ein Wechselbeziehungsbegriff. Nur wenn sowol A mit seinem Inhalt ausserhalb B und B mit seinem Inhalt ausserhalb A liegt, kann zwischen A und B ein Gegensatz stattfinden. Der Möglichkeitsgrund ferner inhaltlich verschiedener Dinge und weiterhin ihres Gegensatzes kann einzig und allein in der Endlichkeit der Dinge liegen. Nur weil die Dinge endlich sind kann es ausser ihnen ein anderes inhaltlich und begrifflich von ihnen verschiedenes Sein geben. Ja wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Das endliche Ding ist seiner Natur nach notwendig auf einen Teil des Seins beschränkt, es weckt, fordert, verlangt den Gedanken eines andern endlichen Dinges, das inhaltlich, begrifflich von ihm verschieden ist, da es ja keine gleichen Dinge gibt. Alles Endliche steht mit einander im Gegensatz. Die inhaltlich verschiedenen endlichen Dinge können Wirklichkeiten sein, aber wie steht es mit dem Gegensatz, der sie auseinanderhält und trennt? Ist die Beziehung zwischen den endlichen Dingen, welche wir mit dem Worte Gegensatz bezeichnen, eine Wirklichkeit, eine reale zwischen den Dingen vorhandene Beziehung? Das eine Gegensatzglied hat als solches auf den Seinsbestand des andern keinen Einfluss, es ist keineswegs dasjenige, was das andere Gegensatzglied durch einen wirklichen Einfluss in seinem Sein beschränkte und zum endlichen Ding machte. Es kann darum auch der zwischen den endlichen Dingen

bestehende Gegensatz ebenso wenig wie die Grenze etwas Wirkliches sein. Der Begriff des Gegensatzes ist wie der Begriff der Grenze durchaus Formalbegriff. Er ist im Grunde nichts anderes als das Nicht des negativen Urteils: das eine Ding ist nicht das andere, und findet in diesem Nicht seinen deckenden sprachlichen Ausdruck.

42. Von dem Gegensatze, den wir als Formalbegriff bezeichnen und seinem Ausdruck im Nicht des negativen Urteils müssen wir strenge unterscheiden die sogenannten negativen Begriffe, die Zusammensetzungen des Wörtchens Nicht mit den die Begriffe bezeichnenden Wörtern in der Sprache. Diese negativen Begriffe wie Nicht-Pflanze, Nicht-Tier sind durchaus Realbegriffe, Positionen trotz ihrer negativen Form. Eben weil nämlich alles Endliche im Gegensatz existiert ist auch die Negation eines Endlichen nicht ein reines Nichts, sondern bedeutet das andere Endliche, mit dem das erste einen Gegensatz bildet. So ist sogar noch der Begriff des Nichtseins, der Nichtwirklichkeit eine Position, ein Realbegriff, sofern er eben im Gegensatz zu der eigentlich sogenannten Wirklichkeit unsere Gedankenwelt bezeichnet. So hat der Begriff Nichttier gewöhnlich die Bedeutung Pflanze, der Begriff Nichtpflanze gewöhnlich die Bedeutung Mineral. Wir brauchen kaum zu kemerken, dass diese Bildung sogenannter negativer Begriffe einzig und allein ihren Grund hat in den negativen Urteilen: das Mineral ist nicht Pflanze, die Pflanze ist nicht Tier. Wenn wir darum auch das Mineral Nichtpflanze, die Pflanze Nichttier nennen, so dürfen wir doch ebensowenig das Nicht-Tier-Sein der Pflanze und das Nicht-Pflanze-Sein des Minerals als eine reale Eigenschaft der Pflanze und des Minerals fassen, als wir den Gegensatz und das Nicht des negativen Urteils als eine Realität fassen dürfen. Die negativen Begriffe sind eben nur andere Benennungen für wirkliche Realitäten. In ähnlicher Weise können wir ja auch die Gegensatzglieder als Gegensätze bezeichnen, die einander begrenzenden Dinge als Grenzen und so mit den Worten Gegensatz und Grenze wirkliche Realitäten bezeichnen. Streng genommen freilich hat das Nicht einzig seine Stelle im Urteile und die negativen Begriffe, welche die Sprache des gewöhnlichen Lebens ja auch nicht kennt, sind Missbildungen und ganz ebenso bezeichnen streng genommen Gegensatz und Grenze ihrem Begriffe nach nicht wirkliche Dinge, sondern blos gedachte Beziehungen zwischen wirklichen Dingen.

43. Wir sind im Stande uns ein einzelnes endliches Ding für sich allein vorzustellen. Wir stellen uns dann aber nicht blos das einzelne Ding, sondern auch die inhaltlose Leere, die beginnt, wo das Ding aufhört, also nicht blos das Sein des Dinges, sondern auch sein Nichtsein beides in ganz gleicher Weise als Wirkliches vor. Und eben nur dadurch, dass wir uns die inhaltlose Leere, die das Ding umgeben soll, also das Nichtsein des Dinges als ein Wirkliches vorstellen, sind wir im Stande, uns ein einzelnes endliches Ding für sich allein genommen vorzustellen. Wir brauchen nicht zu erinnern, dass diese Vorstellung eine durchaus irrtümliche und falsche ist. Erst wenn wir das Irrtümliche und Falsche aus dieser Vorstellung eines endlichen Dinges beseitigen, wenn wir die Vorstellung des Nichtseins des Dinges als eines Wirklichen im Denken überwinden, fangen wir an das endliche Ding richtig zu denken. Da tritt uns nun aber sofort die merkwürdige Thatsache entgegen, dass wir ein einzelnes endliches Ding für sich allein genommen seiner Endlichkeit nach nicht zu denken vermögen. Diese Endlichkeit besteht ja eben darin, dass das Ding nicht alles Sein zu seinem Inhalt hat, dass es vielmehr ausser ihm ein anderes endliches Ding gibt, das von ihm inhaltlich und begrifflich verschieden ist und somit mit ihm einen Gegensatz bildet. Wollen wir diese Endlichkeit also nicht als ein wirkliches Nichtsein betrachten, das dort beginnt, wo das Ding aufhört, also das Nichtsein des Dinges für ein Wirkliches erklären, so müssen wir notwendiger Weise, um die Endlichkeit eines Dinges denken zu können, das andere endliche von ihm inhaltlich und begrifflich verschiedene Ding zu ihm hinzudenken, wir müssen den Gedanken eines endlichen Dinges durch den Gedanken eines zweiten endlichen Dingen, das mit ihm einen Gegensatz bildet, ergänzen. Wir müssen notwendig ein endliches Ding, um es in seiner Endlichkeit und Beschränktheit richtig und der Wahrheit gemäss denken zu können, mit dem andern endlichen Ding, mit dem es einen Gegensatz bildet, zusammendenken. Haben wir so zwei endliche Dinge gewonnen, die mit einander einen Gegensatz bilden, so sind wir wiederum im Stande uns diesen Gegensatz als etwas Reales an und zwischen den Dingen vorzustellen, das die Dinge durch einen wirklichen Einfluss auseinanderhält, trennt, in ihre Schranken einschliesst. Wir wissen, dass wir uns

bei dieser Vorstellung nicht beruhigen dürfen, dass sie eine falsche und irrtümliche ist. Der Gegensatz zwischen den endlichen Dingen ist durchaus nichts Wirkliches, er ist ein Formalbegriff. Halten wir aber diese Erkenntnis fest, so wissen wir auch, dass das Reale an sich also keineswegs den Gegensatz in sich trägt, dass der Gegensatz einzig und allein seinen Grund hat in der Endlichkeit, Beschränktheit eines Realen. Mit andern Worten: Sobald wir den Gegensatz als einen Formalbegriff erkennen, dem nichts Wirkliches entspricht, haben wir den Gedanken des reinen lauteren Realen gewonnen, in dem es keinen Gegensatz, weil kein Nichtsein gibt, das wir demnach richtig als das Gegensatzlose bestimmen. Dieses gegensatzlose lautere reine Reale muss das Unendliche sein, weil alles Endliche sich im Gegensatz befindet. Es muss notwendig ein anderes Reale sein als das Endliche und darf doch nicht mit ihm einen Gegensatz bilden, da es eben über allem Gegensatz erhaben ist. Endliche Wesen freilich sind ausser Stande das Gegensatzlose, Unendliche anders zu denken als im Gegensatz zum Endlichen, weil sie eben als endliche notwendig in endlichen, gegensätzlichen Begriffen denken. Der Begriff des Gegensatzlosen, Unendlichen ist der höchste Realbegriff unsers Denkens. Er ist mit der Erkenntnis des Gegensatzes als eines Formalbegriffes unmittelbar und sofort gegeben. Für den, der den Gegensatz als Formalbegriff erkennt, ist er unausweichlich. Nur der kann ihn vermeiden, der den Gegensatz der endlichen Dinge für etwas wirklich an ihnen Haftendes, zwischen ihnen Bestehendes erklärt. Er ist mit dem richtigen Begriff des Endlichen gegeben. Wer freilich die Endlichkeit der Dinge für ein ihnen anhaftendes wirkliches Nichtsein hält, der kann sich bei dieser Vorstellung des Endlichen beruhigen und bei ihr stehen bleiben. Wer aber in der Endlichkeit der Dinge den Ausdruck der Thatsache erblickt, dass die Dinge nicht je alles Sein einschliessen, sondern dass es zu jedem von ihnen ein anderes begrifflich von ihm verschiedenes Ding gibt, das mit ihm einen Gegensatz bildet, der denkt sofort mit dem einen endlichen Ding das andere inhaltlich und begrifflich von ihm verschiedene zusammen, denkt den Gegensatz beider, um der von vornherein beseitigten Annahme eines den Dingen anhaftenden wirklichen Nichtseins nicht wieder zu verfallen, als einen Formalbegriff, dem nichts Wirkliches entspricht, und hat damit den Gedanken des lauteren reinen Realen als eines Gegen[illegible] Unendlichen gewonnen. Wie er den Gedanken des

einen endlichen Dings durch den Gedanken des andern, das mit ihm einen Gegensatz bildet ergänzt, so ergänzt er den Gedanken beider durch den Gedanken des Gegensatzlosen, Unendlichen. Wie der Gedanke des einen endlichen Dinges den Gedanken des anderen notwendig macht, das mit ihm einen Gegensatz bildet, so der Gedanke beider den Gedanken des Gegensatzlosen, Unendlichen.

44. Bis hierher haben wir uns mit unsern Begriffen beschäftigt. Wir haben die Begriffe Grenze und Gegensatz als Grundformalbegriffe unsers Denkens kennen gelernt. Wir haben bei Erörterung des Begriffs Gegensatz allerdings auch den Realbegriff des Gegensatzlosen und Unendlichen gewonnen. Aber da wir unter Formalbegriffen solche Begriffe verstehen, welche ihrem Inhalte nach niemals etwas Wirkliches bezeichnen können, unter Realbegriffen solche, bei denen dieses nicht der Fall ist, denen also wegen ihres Inhalts wol etwas Wirkliches entsprechen kann, so haben wir damit, dass wir den Begriff des Gegensatzlosen und Unendlichen als einen Realbegriff bezeichnet haben, nur behauptet, dass diesem Begriffe wol etwas Wirkliches entsprechen könne, keineswegs aber, dass ihm etwas Wirkliches entsprechen müsse, wir sind also mit dieser Behauptung noch keineswegs aus dem Kreise unserer Begriffe und Gedanken herausgetreten. Nunmehr wollen wir den Versuch machen in der Welt der Wirklichkeit festen Fuss zu fassen.

45. Unser Denken kommt nur dadurch zu Stande, dass wir die Vorstellungen mittelbar durch Worte zu Sätzen und Urteilen verbinden. Dasjenige nun, was die Vorstellungen und Wörter zu Sätzen und Urteilen verbindet, nennen wir unser Ich, unsern Geist, unsere Person, das denkende Princip in uns. Wie immer dieses Ich beschaffen sein möge, soviel ist sofort klar, dass ohne das die Vorstellungen und Worte verbindende Ich von einer Verbindung der Vorstellungen und Worte, von Sätzen und Urteilen von Denkacten keine Rede sein könne. Dieses Ich steckt recht eigentlich mit seiner ganzen Wirklichkeit als das die Vorstellungen und Worte zusammenhaltende Band in den einzelnen Sätzen, Urteilen, Denkacten drin. Das Ich ist der einzige Möglichkeitsgrund, die unumgängliche Voraussetzung, das innerste Wesensconstitutiv unserer Denkacte. So wenig wir darum an der Wirklichkeit unserer Denkacte zweifeln können, ebensowenig können wir an der Wirklichkeit unsers Ich zweifeln. Ein solcher Zweifel wäre ja wieder ein Denkact und würde als solcher das

Ich als sein innerstes Wesenconstitutiv notwendig fordern. Das Ich ist darum für uns von allem Wirklichen das allergewisseste. Es ist nicht eine Realität ausserhalb unsers Bewusstseins, die wir erst zu suchen und festzustellen hätten, es ist vielmehr das Bewusstsein selbst. Das Bewusstsein verbindet ja wie die Vorstellungen so die Worte der innern Sprache zu Sätzen, das Bewusstsein eben ist das innere zusammenhaltende Band der Vorstellungen und Worte, das Bewusstsein also ist das Ich. Freilich wenn wir das Ich zum Gegenstand unsers Denkens machen wollen, dann müssen wir es behandeln wie alle anderen Wirklichkeiten, die ausserhalb unsers Bewusstseins sind und ewig ausserhalb desselben bleiben, wir müssen uns von ihm eine Vorstellung machen und diese Vorstellung in Sätzen und Urteilen objectivieren. Aber trotzdem bleibt es doch das innere Wesenconstitutiv jedes Denkacts, das Band der verbundenen Vorstellungen und Worte, es bleibt unser denkendes, Sätze und Urteile bildendes Bewusstsein selbst und deshalb ist es in der That seiner Wirklichkeit nach in keiner Weise ausser dem Bewusstsein. Es gehört dieses Ich freilich in keiner Weise der Vorstellungswelt an, deshalb haben wir keine Vorstellung von ihm, wir müssen, wollen wir es zum Gegenstand des Denkens machen, eine Vorstellung für dasselbe aus der Vorstellungswelt entlehnen, entnehmen, wie wir überhaupt Alles unter körperlichen Bildern uns denken müssen. Aber wollten wir darum, weil es an sich nicht vorstellbar ist, seine Wirklichkeit läugnen, so würden wir damit die ganze Vorstellungswelt vernichten. Denn eine Vorstellungswelt gibt es eben nur durch das unvorstellbare Ich. Das Ich ist wie das Denkende, so auch das Vorstellende in uns und ohne das Ich fällt die Gedankenwelt, wie die Vorstellungswelt in Nichts zusammen.

46. Mit der Erkenntnis der Wirklichkeit unsers Ich haben wir in der Welt der Wirklichkeit einen festen Punkt gewonnen, von dem aus wir weitere Schritte thun können. Unser Ich findet sich nach dem Zeugnis unsers Bewusstseins im Gegensatze. Seine Welt ist die Innenwelt, der eine Aussenwelt gegenüber steht. Es charakterisiert sich uns als endlich. Sein Bewusstsein ist nicht etwa ein einziger ununterbrochener, allumfassender Act, sondern setzt sich aus einer ganzen Reihe von einander inhaltlich verschiedener, also endlicher Acte zusammen. Das Ich ist das Thätigkeitsprincip dieser Acte. Das Thätigkeitsprincip muss den Acten entsprechen. Sind also diese endlich, so muss auch jenes endlich

sein. Ist nun aber das Ich eine endliche Wirklichkeit, so kann es auch nicht richtig und der Wahrheit gemäss gedacht werden, wenn nicht zu ihm eine andere inhaltlich von ihm verschiedene Wirklichkeit hinzugedacht wird, die mit ihm einen Gegensatz bildet. Ist das Ich eine Wirklichkeit, so muss auch das andere Ding, mit dem es einen Gegensatz bildet, nicht blos ein Gedanke in uns, es muss ebenfalls eine wahre Wirklichkeit sein. Es ist richtig, dass ein endliches Ding zunächst blos den Gedanken eines andern endlichen Dinges notwendig macht, mit dem es einen Gegensatz bildet. Es ist aber leicht einzusehen, dass wir wenn wir die Wirklichkeit eines endlichen Dinges annehmen, mit dem blossen Gedanken eines andern Dinges, das mit ihm einen Gegensatz bildet, nicht ausreichen, wenn wir nicht das Nichtsein des endlichen Dinges als Wirklichkeit nehmen wollen. Halten wir nämlich an der Wirklichkeit eines endlichen Dinges fest, so werden wir so lange das Nichtsein desselben als eine Wirklichkeit nehmen müssen, als wir nicht ein anderes wirkliches endliches Ding gefunden haben, das nicht das erste ist, also in der Welt der Wirklichkeit das Nichtsein des ersten vertritt. Ist demnach das endliche Ich eine wahre Wirklichkeit, so muss auch das andere endliche Ding, das mit ihm einen Gegensatz bildet, eine wahre Wirklichkeit sein. Es ist also sicher, so gut wie es eine Innenwelt, die Welt des Ich gibt, so gut gibt es auch eine Aussenwelt, sofern wir nämlich unter letzterer das mit dem Ich im Gegensatz stehende Wirkliche verstehen. Unsere nächste Aufgabe ist die, diese Aussenwelt näher zu bestimmen. Da wir sie nur als das mit unserm Ich im Gegensatz stehende Wirkliche kennen, so kann ihre Beschaffenheit natürlich nur aus der Beschaffenheit unsers Ich erschlossen werden.

47. Unser Ich ist Bewusstsein, demnach Person, Geist. Das mit ihm im Gegensatz stehende muss also Nichtbewusstsein, Sache, Natur sein. Unser Ich ist sich selbst erfassendes, sich selbst bestimmendes also eigentlich selbständiges Thätigkeitsprincip, seine Thätigkeiten sind darum Handlungen, das mit ihm im Gegensatz stehende Wirkliche kann nicht selbständiges Thätigkeitsprincip, nicht Träger von Handlungen sein, in ihm kann nur von Ereignissen, Begebenheiten, Vorgängen die Rede sein. Das Ich als selbständiges Thätigkeitsprincip und Träger seiner Handlungen ist Einzelwesen, Individuum im strengen Sinne, es muss deshalb mit Seinesgleichen im strengen Sinne eine Vielheit bilden. In dem mit ihm im Gegensatz stehenden Wirklichen

kann es keine wahren Individuen geben, dieses Wirkliche muss im strengen Sinne eine Einheit bilden. Ausgedehnt, materiell kann das mit dem Ich im Gegensatz stehende Wirkliche in keiner Weise sein. Wie es keine nebeneinander bestehenden Dinge gibt, so gibt es auch keine nebeneinander bestehenden Teile von Dingen. Das Nebeneinanderbestehen gleicher Teile, der durch dieses Nebeneinanderbestehen herbeigeführte Zusammenhang, die sogenannte Beziehung, Continuität der Teile macht nun aber das Wesen der Ausdehnung aus. Es gibt darum keine Ausdehnung, kein Ausgedehntes, keine Materie. Die Berührung der Teile, ihre Continuität ist wie das Nebeneinander und der Raum überhaupt durchaus Formalbegriff. Wir nennen das mit dem Ich im Gegensatz stehende Wirkliche Natur, aber wir verstehen darunter keineswegs die ausgedehnten Körper, die den Vorstellungen in der Welt der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen, sondern nur das mit dem Ich im Gegensatz stehende Wirkliche. In der Natur gibt es weder ausgedehnte, noch einzelne Körper, überhaupt keine Einzelwesen, sie bildet eine durchaus ausdehnungslose Einheit. Unserm an die Vorstellung gebundenen Denken freilich scheint mit der Aufhebung der Ausdehnung alle Realität zu entschwinden. Ist ja doch das Ausgedehnte, seien es nun Linien, Flächen oder Körper, der Hauptinhalt jeder Vorstellung. Aber wie wir uns trotz der Gebundenheit unsers Denkens an die Vorstellung in der richtigen die Vorstellung überwindenden Begriffsbestimmung unsers Denkens nicht irre machen liessen, so darf uns die Gebundenheit unsers Denkens an die Vorstellung auch nicht in der richtigen der Vorstellung freilich nicht entsprechenden Auffassung der Wirklichkeit behindern. Zudem lehrt uns die Naturwissenschaft die Welt, in welche die Vorstellung uns einführen will, als eine Welt des Scheines kennen. Die Vorstellung verführt uns die Farben als an den Dingen haftend, die Töne als in der Luft schwebend zu fassen. Die Naturwissenschaft lehrt uns, dass es ausser dem Acte des Sehens und Hörens keine Farbe und keine Töne gibt. Die Vorstellung verführt uns die Erde als den festen beharrlichen Mittelpunkt des Weltalls zu fassen, um die sich Alles bewegt, die Naturwissenschaft lehrt uns, dass es gar keine festen ruhenden Puncte im Raume gibt, dass Alles sich in beständiger Bewegung befindet. Die Vorstellung verführt uns aus dem Naturall abgesonderte vollständige Einzelgestaltungen anzunehmen, die Naturwissenschaft belehrt uns, dass diese scheinbar vollständigen Einzelgestaltungen,

Pflanzen und Tiere, beständig ihre Elemente mit denen ihrer Umgebung austauschen, dass diese scheinbar abgesonderten Einzelgestaltungen nur darum als solche erscheinen, weil die sie umgebende Luft wegen der grösseren Entfernung ihrer Teile von einander für unser Auge unsichtbar, sie selbst aber wegen der geringeren Entfernung ihrer Teile von einander für unser Auge sichtbar sind. Die Naturwissenschaft lehrt uns also in der That die Welt, in welche uns die Vorstellung einführt, als eine Welt des Scheines kennen und wir bleiben ganz auf dem von ihr gebahnten Wege, wenn wir durch eine streng bewiesene richtige Auffassung der Wirklichkeit nun auch die Ausdehnung als ein Element dieses Scheines der Wirklichkeit, den uns die Vorstellung vorgaukelt, darthun.

48. Geist und Natur sind also die ersten Wirklichkeiten, die wir mit Sicherheit gewinnen. Sie stehen mit einander im Gegensatz. Dieser Gegensatz ist kein Wirkliches, er ist nur ein Formalbegriff. Sobald wir den Gegensatz als einen Formalbegriff erkennen, haben wir eingesehen, dass er zum Realen an und für sich genommen nicht gehört, dass das Reale an sich durchaus gegensatzlos ist, wir haben das Reale an sich als das Gegensatzlose gedacht. Das Gegensatzlose ist das Unendliche. Mit dem Gedanken des Gegensatzes als eines Formalbegriffs ist der Gedanke des Realen an sich als des Gegensatzlosen, Unendlichen gegeben. Mit der Annahme der Wirklichkeit der Gegensatzglieder ist auch die Annahme der Wirklichkeit des Gegensatzlosen, Unendlichen notwendig. Die Gegensatzglieder sind nicht das lautere reine Sein selbst, das Reale an sich, sie sind nur durch Teilnahme am Sein, also setzen sie das Sein selbst, das Reale an sich voraus. Sie haben ihren Grund in dem lauteren Sein und als von ihm begründet, verursacht, nehmen sie Teil am Sein. Ohne das reale, sie begründende Gegensatzlose haben die Gegensatzglieder keinen Halt in sich. Nur auf einem Wege könnten wir dazu kommen, anzunehmen, dass die Gegensatzglieder an und für sich selbst beständen und des sie begründenden Gegensatzlosen nicht bedürften, wenn wir nämlich den zwischen ihnen bestehenden Gegensatz als etwas Reales fassten. In diesem Falle nämlich würden die Gegensatzglieder einander innerhalb ihrer Schranken halten und so wenigstens Grund ihrer Endlichkeit und Beschränktheit sein. Wir wissen, dass der Gegensatz lediglich ein Formalbegriff ist und darum können wir des Gegensatz-

losen und Unendlichen als realen Grundes der Gegensatzglieder nicht entbehren, sobald wir die Gegensatzglieder als real betrachten und so lange wir sie als real festhalten wollen. Wir haben schon gesehen, dass wir das Unendliche und Gegensatzlose entgegen seinem Begriffe im Gegensatze denken müssen. Auch unser Begriff des Unendlichen und Gegensatzlosen ist ja ein endlicher, gegensätzlicher. Wir müssen das Unendliche und Gegensatzlose als mit der Welt der endlichen Dinge und Gegensätze einen Gegensatz bildend, denken, obgleich dasselbe über allem Gegensatz erhaben ist. Es kommt darum vor allem darauf an, dass wir uns die völlige Unangemessenheit unsers Denkens vom Unendlichen und Gegensatzlosen mit seinem Gegenstande zum Bewusstsein bringen und im Bewusstsein erhalten.

49. Das Unendliche schliesst für uns den Kreis dessen, das wir als Wirklichkeit bezeichnen können. Das Unendliche als Grund des Endlichen steht natürlich zu demselben in realer Beziehung. Auch der Geist steht in realer Beziehung zur Natur, sofern diese Object oder Gegenstand seiner Thätigkeit ist. Das sind die einzigen realen Beziehungen, die zwischen den Wirklichkeiten stattfinden können. Ausser dem Unendlichen, Geist und Natur, der realen Beziehung des Unendlichen zu Geist und Natur, der realen Beziehung des Geistes zur Natur gibt es nichts Wirkliches.

50. Wir haben diese Welt der Wirklichkeit gewonnen, indem wir von unserm bewussten Ich, dem Geiste also, ausgingen, aus seiner Endlichkeit das Dasein seines Gegensatzes, der Natur erschlossen und für beide als ihren Grund das Dasein des Unendlichen, Gegensatzlosen postulierten. Das Ich fanden wir als den Möglichkeitsgrund des Erkennens und Denkens, wir können aber das Ich nicht richtig denken, wenn wir zu ihm seinen Gegensatz, die Natur nicht hinzudenken, und wir können Geist und Natur nicht richtig denken, wenn wir zu beiden das Unendliche nicht hinzudenken, wir müssen das Ich, das den Möglichkeitsgrund des Denkens bildet, um es richtig zu denken, notwendig durch die Natur und das Unendliche ergänzen, also ist auch nicht blos das Ich, sondern auch die Natur und das Unendliche der Möglichkeitsgrund des Denkens und wir haben eben die ganze Welt der Wirklichkeit als Möglichkeitsgrund des Denkens gefunden und aufgewiesen und eben darum halten wir an ihrer Wirklichkeit fest. Wir haben damit den objectiven Möglichkeitsgrund des Denkens gefunden, den subjectiven Möglichkeitsgrund

des Denkens haben wir im Satze. Wir verstehen jetzt vollständig den subjectiven Möglichkeitsgrund des Denkens als den durchaus adaequaten, deckenden Ausdruck des objectiven Möglichkeitsgrundes des Denkens. Wie dort das Personenwort (Verbum) das eigentlich satzbildende Element ist, aber zu seiner Ergänzung das Sachenwort (Substantiv) verlangt und mit ihm zusammen den eben dadurch die unendliche Realität zum Ausdruck bringenden Satz herstellt, so bildet hier der Geist den Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Wirklichkeit, verlangt aber zu seiner Ergänzung die Natur und begründet mit ihr zusammen den Gedanken des Unendlichen. Wir sind genau denselben Weg gegangen, um den objectiven Möglichkeitsgrund des Denkens zu finden, den der Denkgenius der Menschheit eingehalten hat, um den subjectiven Möglichkeitsgrund des Denkens herzustellen. Es ist in einem Falle der Weg von der Erkenntnis des Geistes zur Erkenntnis der Natur und des Unendlichen, im andern Falle der Weg vom Ausdruck des Geistes zum Ausdruck der Natur und des Unendlichen. Wenn so das wissenschaftliche Erkennen, sowol in seinem Resultat, als auch in dem Gange der Untersuchung, der zu diesem Resultat führte, sich in voller Übereinstimmung mit den Schöpfungen des Denkgenius der Menschheit befindet, so dürfen wir darin gewiss die sicherste Bestätigung seiner Wahrheit vermuten.

51. Unsere Beweise sind freilich für unser an die Vorstellung gebundenes Denken matt und schwach, ja sogar völlig unverständlich und wirkungslos, wenn wir uns an die Vorstellung hingeben, sie nicht bekämpfen. Für unser an die Vorstellung gebundenes Denken, vorzüglich wenn es sich der Vorstellung hingibt und sie nicht bekämpft, gilt nur der Thatsachenbeweis und neben ihm höchstens noch der mathematische, geometrische und arithmetische, Beweis. Es verlangt vor Allem Thatsachen der äusseren Erfahrung, der Geschichte und Natur als Beweismaterial und wo diese Thatsachen nicht vorhanden sind, da soll sich der Beweis wenigstens auf vorstellbare Figuren, wie es beim geometrischen Beweise der Fall ist, oder auf vorstellbare Ziffern und Buchstaben, wie der arithmetische Beweis sie zu Hilfe nimmt, stützen. Die Wahrheit nämlich dieser Thatsachen, dessen, was wir sehen oder hören, verbürgt uns die Vorstellung mit ihrer ganzen, das Denken völlig übertäubenden und bewältigenden Macht. Die Vorstellung wirkt ja geradezu nötigend auch bei den Irrtümern, zu denen sie uns verführt. Wir werden

immer die Farben als an den Dingen haftend, die Töne als in der Luft schwebend, unsere blossen Vorstellungen als wirkliche Dinge auffassen, mögen wir uns noch so klar von der Irrtümlichkeit dieser Auffassung überzeugt haben. Ein ähnlicher Einfluss der Vorstellung macht sich dann auch geltend bei den mathematischen Beweisen, sofern sie sich eben auf Vorstellungen stützen. Dieser Macht der Vorstellung hat das Denken nichts entgegenzusetzen, seine Beweise erscheinen, sofern sie nicht auf Thatsachen der äusseren Erfahrung oder wenigstens auf Vorstellungen sich stützen, also die Macht der Vorstellung in ihren Dienst nehmen, als unbedeutend, als macht- und kraftlos; sie haben darum auch auf die Anschauungen und Überzeugungen der grossen Masse auch leidlich Gebildeter so gut wie gar keinen Einfluss. Das gilt natürlich vor Allem von den Beweisen des Denkens, welche geradezu gegen die Vorstellung gerichtet und sie zu überwinden bestimmt sind. Die Beweise, dass Grenze, Zeit, Raum, Gegensatz, lauter Dinge, die wir uns als an und zwischen den Dingen vorstellen, durchaus nur Vorstellungen sind, denen gar nichts Wirkliches entspricht, werden trotz ihrer unleugbaren Wahrheit dem Denken nie imponieren, wie die Thatsachenbeweise oder die mathematischen Beweise, ja sie werden dem an die Vorstellung hingegebenen Denken völlig unzugänglich und unfassbar sein. Ja, man kann fast sagen, es gehört eine besondere Veranlagung zum philosophischen Denken, eine besondere Übung im philosophischen Denken dazu, um die Kraft des philosophischen Beweises, dessen Aufgabe eben die Bekämpfung der Vorstellung ist, zu empfinden. Das, was wir das Stringente, das Ziehende eines Beweises nennen, kommt fast nur den Thatsachenbeweisen und mathematischen Beweisen zu. Ein wirklich erdrückender und die Zustimmung erzwingender Beweis kann für unser an die Vorstellung gebundenes Denken nur der Thatsachenbeweis sein.

52. Das wichtigste Ergebnis unserer Untersuchung ist der Nachweis, dass wir nichts Endliches richtig ohne Irrtum denken können ohne das Unendliche. Durch diesen Nachweis erhält die Erkenntnis des Unendlichen ganz allgemeine Bedeutung. Nur im Gedanken des Unendlichen, des Gegensatzlosen, des lauteren Seins fassen wir den zwischen den endlichen Dingen bestehenden Gegensatz, das ihnen anhaftende Nichtsein als ein Nichtwirkliches, der Gedanke des Unendlichen ist darum ein notwendiges Element jedes wahren Gedankens eines Endlichen. Das Un-

endliche ist der Grund des Endlichen, in ihm hat das Endliche einzig und allein Halt und Bestand, der Gedanke des Unendlichen ist darum das abschliessende Element jedes wahren Gedankens des Endlichen. Wir verstehen unter dem Unendlichen Gott, den wir einmal als über allen endlichen Gegensätzen erhaben und dann als Schöpfer der endlichen Gegensätze anerkennen. Sobald wir den Gegensatz, der zwischen den endlichen Dingen besteht, als etwas in Wirklichkeit Nichtseiendes erkannt haben, sehen wir damit auch ein, dass in dem blos Realen, dem lauter Realen von einem Gegensatz keine Rede sein könne, dass es in ihm keine Scheidung, Trennung von Realitäten geben könne, wie das Gebiet der endlichen Dinge sie aufweist, dass in ihm alles, was es an wahrhaft Realem im endlichen Gebiete gibt, zu einer Einheit verbunden sein müsse ohne Scheidung, ohne Trennung, ohne Gegensatz. Ja im Grunde denken wir damit, dass wir den Gegensatz als Nichtsein denken sofort das Gegensatzlose, in dem die Realität der Gegensätze in Eins gebildet ist ohne ihre Gegensätzlichkeit, in dem der Gegensatz der endlichen Dinge überwunden ist. Wir erkennen eine solche gegensatzlose Realität als objectiv in der Welt der Wirklichkeit möglich und wenn wir von der Wirklichkeit der endlichen Gegensätze ausgehen, die in sich keinen Halt haben und eines Begründers bedürfen als wirklich. Wir erkennen aber auch sofort, dass es für uns schlechterdings unmöglich ist, die endlichen Gegensätze, die einander völlig ausschliessen, wahre Negationen von einander sind, mit einander zu vereinigen, in Eins zu bilden ohne ihre Gegensätzlichkeit, diese Gegensätzlichkeit zu überwinden. Wir müssten ja zu diesem Behufe die Endlichkeit dieser Gegensätze abstreifen, beseitigen, damit die Endlichkeit unserer eigenen Natur ablegen können, wir müssten etwas wirklich Unendliches denken und also wirklich unendlich sein. Mögen wir darum auch den Gedanken des Gegensatzlosen, in dem alle Realität ohne Gegensatz in Eins gebildet vorhanden ist, fassen können, die gegensätzlichen einander ausschliessenden und verneinenden Realitäten, wie die endliche Welt sie uns bietet, wirklich in Eins zu bilden, dazu sind wir völlig ausser Stande, der Gedanke des Gegensatzlosen stellt dem Denken ein Problem, das für dasselbe völlig unlösbar ist. Wir werden uns dadurch der völligen Unangemessenheit unsers Denkens vom Unendlichen, Gegensatzlosen für seinen Gegenstand bewusst und nur insofern wir uns diese völlige Unangemesssenheit unsers Denkens

vom Unendlichen, Gegensatzlosen für seinen Gegenstand zum Bewusstsein bringen und im Bewusstsein erhalten, denken wir das Unendliche nicht unrichtig.

53. Es ist leicht einzusehen, dass wir zu dieser einzig richtigen Erkenntnis Gottes nicht kommen können, wenn uns die alle endlichen Gegensätze überwindende Realität Gottes nicht als ein Gegenstand des Denkens geboten wird. Allerdings zu dem Versuche die entgegengesetzten endlichen Realitäten zu vereinigen und zusammenzudenken kann sich das Denken wol aus sich selbst erheben. Aber sobald es diesen Versuch anstellt, da muss ihm die schroffe Gegensätzlichkeit dieser Realitäten, welche jegliche Vereinigung und Zusammenfassung unmöglich macht, notwendig zum Bewusstsein kommen, diese Gegensätzlichkeit, vermöge deren die eine die andere ausschliesst, die eine die wahre Verneinung der andern ist, muss ihm als etwas in und zwischen den Dingen Wirkliches, das Gegensatzlose muss ihm als etwas objectiv Unmögliches erscheinen. Wie sollte das endliche Denken dazu kommen den Gegensatz, den es niemals aus seinen Begriffen entfernen, beseitigen, austilgen kann, von sich aus als ein Nichtseiendes zu erkennen, das Gegensatzlose, das ihm ein Problem stellt, das es niemals lösen kann, von sich aus als Realität festzuhalten? Wie sollte es dazu kommen von sich aus ohne äussere Veranlassung gleichsam gegen seine eigene endliche Natur vorzugehen und die Welt der Gegensätze, in der es sich notwendig bewegt, zu überwinden? Das Denken kann sich zu einer richtigen Erkenntnis Gottes nicht erheben, wenn ihm die über allen endlichen Gegensätzen stehende Realität Gottes nicht anderweitig als ein Gegenstand des Denkens geboten und verbürgt wird. Die Realität des über allen endlichen Gegensätzen stehenden Gottes ist nun in der That dem Denken geboten und verbürgt im Christentume. Erst im Christentume ist darum eine richtige Gotteserkenntnis möglich und es ist seine Lehre von der Trinität, welche das Denken zu einer richtigen Gotteserkenntnis erhebt. Die Einheit des Wesens entspricht der Natur, die Dreiheit der Personen nur ein anderer Ausdruck für das Eine absolute nicht etwa dreifache Bewusstsein entspricht dem Geiste, die beiden Momente der Trinität also den beiden Momenten des von uns gefundenen Gottesbegriffes. In der Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen ist die Unmöglichkeit die Gegensätze zusammenzubringen und sie dadurch als Gegen-

sätze zu beseitigen handgreiflich vor Augen gestellt und dennoch ist die Zusammenbringung der Gegensätze und ihre dadurch bewirkte Beseitigung in der Trinitätslehre gefordert. So legt demnach die Trinitätslehre dem Denken die richtige Erkenntnis Gottes so nahe als möglich. Wäre uns in ihr nicht die über allen endlichen Gegensätzen erhabene Realität Gottes geboten und verbürgt, unser Denken würde von den fruchtlosen und unmöglichen Versuchen, die endlichen Gegensätze in Eins zu bilden, zu denen es allerdings von sich aus kommen kann, sofort ablassen, den Gegensatz, der die Ineinsbildung ja gerade unmöglich macht, nicht als etwas Nichtseiendes erkennen und den Gedanken des Gegensatzlosen nicht blos als einen für uns subjectiv unausführbaren, sondern das Gegensatzlose selbst als etwas objectiv Unmögliches verwerfen. Andererseits ist doch das Denken bei der Erkenntnis Gottes ganz und gar durch seine Natur auf den Weg hingewiesen, der zur Trinitätslehre und der ihr entsprechenden richtigen Gotteserkenntnis führt. Ist ja doch diese Natur eine endliche, in Gegensätzen sich bewegende, die nicht Grund von einander sein können, sondern einen über ihnen stehenden ihrer aller Realität in sich zusammenfassenden Grund postulieren. Darum findet auch das die Erkenntnis Gottes anstrebende Denken einzig seine Ruhe und Befriedigung in der Trinitätslehre und in der ihr entsprechenden richtigen Erkenntnis Gottes. Darum kommt das Denken auch leicht von sich aus zu dem Versuche die endlichen Realitäten in Eins zu bilden, aber es muss nicht blos diesen Versuch als einen unmöglichen aufgeben, sondern auch die Realität, in der die endlichen Realitäten in Eins gebildet vorhanden wären, als eine unmögliche und widersinnige betrachten, so lange es blos auf seine eigenen Kräfte, denen die Ineinsbildung der endlichen Realitäten unmöglich ist und wegen ihrer Endlichkeit geradezu widerstrebt, angewiesen ist. Nennen wir nun diejenigen Erkenntnisse, die wir durch unsere eigene Thätigkeit gewinnen, Wissen, diejenigen hingegen, die uns von Andern mitgeteilt werden Glauben, so ist jedes wahre Denken, sofern es notwendiger Weise das Unendliche zu seinem Inhalt hat, Wissen und Glauben zugleich. Die richtige Erkenntnis des Unendlichen ist ja notwendiger Weise ihrer Natur nach zugleich ein uns von Andern Mitgeteiltes und ein durch unsere eigene Thätigkeit Gewonnenes, sie ist Glauben und Wissen zugleich.

54. Unsere Anschauung von der Erkenntnis Gottes finden wir aufs

Deutlichste bei Platon in seinem Dialog Sophistes bestätigt. Platon versuchte in diesem Dialoge ganz auf demselben Wege, den wir zu diesem Zweck einschlugen, die Erkenntnis Gottes zu gewinnen, sein Versuch misslang, musste misslingen, weil ihm nicht wie uns das Unendliche im Christentum als Gegenstand des Denkens geboten und verbürgt war. Vor Platon hatte sich ein Gegensatz in der Richtung des Denkens entwickelt, den wir kurz als das Sein des Parmenides und als die Bewegung des Heraclit bezeichnen können. Es ist der Gegensatz des reinen Denkens, der alles auf das Sein als auf den allgemeinsten Begriff zurückzuführen sucht, und der sinnlichen Wahrnehmung, die uns Alles als in unablässiger Bewegung befindlich vorführt. Es ist der Gegensatz des Spiritualismus und Materialismus, des Idealismus und Realismus, der uns an der Schwelle der Philosophie begegnet. Ich brauche nicht hinzufügen, dass dieser Gegensatz in letzter Instanz dem Gegensatz von Geist und Natur, Person und Sache seinen Ursprung verdankt. Dass das reine Denken und die sinnliche Wahrnehmung einen Gegensatz mit einander bilden, dass jenes uns Alles unter der starren Form der Begriffe als ein Sein, diese Alles unter der lebensvollen Form der Wirklichkeit als Bewegung vorführt, ist nicht zu leugnen. Indes drängt doch der Strom des natürlichen Denkens unwillkürlich auch bei den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung zum Sein als dem höchsten Begriffe und nur die kräftigste philosophische Erhebung des Denkens konnte diesem alles verschlingenden Sein gegenüber die Bewegung als nicht unter ihm beschlossen und in ihm enthalten geltend machen. Genug dieser Gegensatz hat sich in Parmenides und Heraclit vor Platon bis zur äussersten Schroffheit und Einseitigkeit entwickelt. Platon fasst diesen Gegensatz sowohl am Schlusse des Cratylus 439 B—440 E, wie auch in der Mitte des Theaetet 179 D—184 B ins Auge, stellt hier eine Prüfung beider Anschauungen in Aussicht und macht sofort mit einer Widerlegung der Heracliteischen Annahme den Anfang: Wenn Alles sich beständig bewegt, so hält nichts so lange Stand um im Denken erfasst und im Reden bezeichnet zu werden, Denken und Sprechen ist unmöglich. Eine Widerlegung der Parmenideischen Annahme giebt Platon im Sophistes 248 B—249 D. Parmenides hatte sein Sein Denken genannt, auch die ihm verwandten Megariker, welche nur die Begriffe als seiend annahmen und von ihnen alles Werden ausschlossen, legten ihrem Sein Vernunft bei. Platon zeigt nun,

indem er sich gegen die Megariker wendet, in einer schwungvollen, in rhetorische Fragen gekleideten, durch nachdrückliche Widerholungen ausgezeichneten, die ganze sonst trockene Untersuchung wie ein Keil durchbrechenden Stelle, dass dem vollkommenen Sein weil Vernunft auch notwendig Bewegung eignen müsse, dass in ihm die Bewegung seiend sein müsse. Dass Platon hier von dem lauteren, unendlichen Sein redet, zeigt deutlich der Ausdruck volkommenes Sein (*παντελῶς ὄν*) den er gebraucht. Dass es ihm darauf ankommt, in diesem vollkommenen Sein das Sein des Parmenides und die Bewegung des Heraclit in Eins zu bilden, beweist offenbar die Thatsache, dass er die Bewegung als im Sein vorhanden den Megarikern gegenüber geltend macht, die alles Werden vom Sein ausschlossen und dagegen verschlägt nichts, dass er diese Bewegung aus der von den Megarikern dem Sein beigelegten Vernunft ableitet. Platon beweist ja ausdrücklich, dass es ohne Bewegung keine Vernunft im Sein geben könne, dass also die Annahme des blossen Seins ebenso gut, wie die Annahme der blossen Bewegung das Denken unmöglich mache. Indes kommt doch dem Platon sofort zum Bewusstsein, dass das Sein Beharren sei, also Verneinung der Bewegung, dass darum die Ineinsbildung beider unmöglich sei. Der Versuch ihrer Ineinsbildung wird sofort aufgegeben und an Stelle desselben tritt die reale Gemeinschaft, sagen wir die Welt der real gedachten, von einander aussagbaren Begriffe. Als ausser dem Christentume stehend, war Platon ja nicht im Stande, den Gegensatz, der die Ineinsbildung unmöglich machte, als etwas durchaus Nichtseiendes zu fassen und die wahre Erkenntnis Gottes zu gewinnen. Indes reicht er doch an diese Erkenntnis durch den Versuch, die Gegensätze in Eins zu bilden, so nahe als möglich heran, diese Erkenntnis, die einzige uns mögliche wahre Erkenntnis Gottes, ist das eigentliche Ziel und die Absicht der Untersuchung Platons, sie ist die Ideenlehre in ihrem wahren von Platon beabsichtigten Sinne, die Welt der realgefassten von einander aussagbaren Begriffe, die Ideenlehre im gewöhnlichen Sinne des Wortes war dafür nur ein höchst unzulänglicher Ersatz. Platon hielt dann auch in allen seinen Schriften an diesem eigentlichen Ziele seiner Untersuchung im Sophistes, an dem lebendigen und persönlichen Gott mit Begeisterung und Liebe fest, er hatte das deutlichste Gefühl von der Unzulänglichkeit seiner nach Aufgebung jenes Zieles angestellten Erörte-

rung über die Gemeinschaft der Begriffe und gab diesem Gefühle wiederholt im Sophistes Ausdruck. Das was ihn trotz dieses Gefühles an dem Resultate seiner Erörterung festhalten lässt, ist der Gedanke, dass ohne Annahme desselben alles Denken und Sprechen aufhöre, das ja nur durch Verbindung der Begriffe und Worte möglich sei. So kommt er im Sophistes zu seiner Erörterung über die Sprache, zu seiner Definition des Satzes, in dem die jenen Gegensätzen, deren Ineinsbildung er vergeblich versuchte, entsprechenden Wörter Substantiv und Verbum zu einem einheitlichen Ganzen verbunden sind. Wir können nicht sagen, dass Platon mit Bewusstsein die Definition des Satzes mit der versuchten Ineinsbildung der Gegensätze in Parallele gesetzt habe. Daran ist nicht zu denken. Aber wie das wissenschaftliche Denken überhaupt, so oft es anfängt nach fruchtlosem und vergeblichem Ringen sich auf sich selbst zu besinnen, zur Reflexion über die Sprache als seine greifbare Form und seine sichere Stütze zurückkehrt, so greift auch Platon nach den misslingenden Versuchen seines Denkens unwillkürlich auf die Sprache zurück und findet in der Definition des Satzes — wir wissen freilich nicht, ob er sich selbst dessen bewusst wurde, — den letzten Halt für die Annahme der Erreichbarkeit des Zieles, das er sich gesteckt. Um die Notwendigkeit der Annahme der Gemeinschaft der von einander aussagbaren Begriffe zu erklären, dazu war die Hervorhebung der Form des Satzes ja gar nicht notwendig, dazu bedurfte es blos der Hervorhebung der Form des Urteils. Ja die Hervorhebung des Verbums als Satzbestandteils kann zu diesem Zweck nur störend wirken, da das Verbum ja nach seinem Vollbegriff durch den Ausdruck der Person die vorstellungsmässige begriffliche Form durchaus überwindet. Platon schiesst also weit über das Ziel hinaus, wenn er um die Notwendigkeit der Annahme der Gemeinschaft der Begriffe zu erklären, zur Definition des Satzes greift, er hätte sich zu diesem Zweck blos mit der Definition des Urteils begnügen müssen. Wenn er nun trotzdem die Definition des Satzes als die bedeutungsvollste und wichtigste in den Vordergrund stellt und zu ihr die Definition des Urteils nur als eine nachträgliche und untergeordnete Ergänzung hinzufügt, so können wir uns das nicht anders erklären, als dadurch, dass ihm immer noch die intendierte Ineinsbildung der höchsten Gegensätze, die im Satze ihr sprechendes Abbild hat, als sein eigentliches Ziel im Sinne lag. Wir sehen leicht, es kam für Platon vor Allem darauf an die Be-

wegung als einen Realbegriff geltend zu machen. Erst wenn die Bewegung als Realbegriff beseitigt ist, erst dann bleibt nur mehr die Welt des starren todten begrifflichen Seins übrig, in das die Aussage der Begriffe von einander, die Gemeinschaft der Begriffe eine nur scheinbare Bewegung hineinbringen kann. Mit der Beseitigung der Bewegung als Realbegriff verliert aber auch das Verbum als Personenausdruck seinen Wert und seine Bedeutung, es sinkt zur blossen Copula herab, an Stelle des Satzes tritt das Urteil. In der That erscheint nun für unser Denken, dessen wesentliche Form der Begriff ist, die Bewegung als blosser Formalbegriff, das dem Begriff entsprechende, durch die Vorstellung sofort objectivierte Sein ist uns das einzige, die Bewegung dieses Seins, die wir nicht leugnen können, scheint uns doch das Sein selbst in keiner Weise zu mehren, also etwas blos Formales zu sein. So verkündigt auch Aristoteles mit Nachdruck, dass die Bewegung ein Formalbegriff sei; in seiner Physik nämlich 3, 1 sagt er: *οὐκ ἔστι κίνησις παρὰ τὰ πράγματα.* Dem entsprechend setzt dann auch Aristoteles in der Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* die Bedeutung des Verbums herab, wenn er es Cap. 3 als ein Wort definiert, welches das was es bezeichnet, einmal mit der Zeit, in welcher es stattfindet, mit bezeichnet, sodann sofern es von einem andern ausgesagt wird, bezeichnet. In der letzteren Bestimmung wird allerdings richtig anerkannt, dass die Macht der Aussage nur im Verbum liegt, aber sofern nur hierin und in der Mitbezeichnung der Zeit und nicht etwa im Ausdruck der Person das eigentümliche Wesen des Verbums gefunden wird, ist eine Auseinanderhaltung von Satz und Urteil kaum mehr möglich. In derselben Schrift c. 16 führt er dann unwillkürlich den Satz ohne Weiteres auf das Urteil zurück, wenn er sagt *οὔτε γὰρ λόγος οὔτε ἀπόφασις ἐστίν* = es ist weder Bejahung noch Verneinung, und so ist das Urteil die Grundlage all seiner logischen Erörterungen geworden und bis auf unsere Tage die Grundlage aller logischen Erörterungen geblieben. Unsere Untersuchung zeigt, dass diese einseitige und ausschliessliche Berücksichtigung derjenigen Seite des Gedankens, die wir als Urteil bezeichnen, ohne die andere viel wesentlichere, die wir als Satz bezeichnen, sowohl für die Logik als für die Metaphysik, von der allerfundamentalsten Bedeutung sein muss. Eine Darstellung, wie sie hier gegeben wurde von unserm Denken und von der Welt der Wirklichkeit ist unmöglich, wenn nicht der Satz als die wesentlichere Seite des Gedankens neben dem Urteil ins

Auge gefasst wird. Platon hat aufs Entschiedendste an der Meinung festgehalten, dass der Satz die eine und zwar bei Weitem wesentlichste und bedeutendste Seite des Gedankens sei, gegenüber dem Urteil, das er nur als Vollendung des Satzes bezeichnet; Aristoteles hingegen muss, wie allen Logikern nach ihm, der Gedanke durchaus mit dem Urteil zusammenfallen, und für den Satz bleibt dann natürlich keine andere Bedeutung und Geltung mehr übrig, als die eines blossen sprachlichen Ausdrucks für den Gedanken oder das Urteil. Platon hat auch die Bewegung als Realbegriff hervorgehoben und war es ihm auch unmöglich, das damit gestellte Problem der Ineinsbildung der Bewegung mit dem Sein zu lösen, so hat er doch niemals wie Aristoteles die Bewegung als Realbegriff geleugnet. Platon hat ferner dem Realbegriff der Bewegung seine eigentliche Bedeutung wiedergegeben. Bei Heraclit war die Bewegung nur eine Abstraction von der sinnfälligen Wirklichkeit, der Ausdruck ihres ewigen Wechsels. Der Bewegung des Heraclit gegenüber fiel darum dem Sein des Parmenides die Welt der Begriffe, die Welt des Denkens zu, wie denn Parmenides sein Sein als das Denken bezeichnete und die Megariker unter ihrem Sein die Begriffe verstanden. Wir wissen nun aber schon, dass die Begriffe überhaupt und ebenso der höchste unter ihnen, das Sein, ihre Bedeutung eben für die Sinnenwelt haben, in der sie Ordnung schaffen, die sie beherrschen sollen, dass sie also gerade das Sein der Naturdinge zum Ausdruck bringen. Dem Sein in diesem Sinne gegenüber, das genau unserm Begriff der Natur und seinem Ausdruck im Substantiv entspricht, bedeutet dann offenbar die Bewegung nichts anders als das geistige persönliche Leben, ihr entspricht der Begriff des Geistes und sein Ausdruck im Verbum. Und in diesem einzig wahren Sinne hat Platon bei dem Versuche der Ineinsbildung von Sein und Bewegung, die Bewegung für das vollkommene Sein als Realbegriff geltend gemacht.

55. Wie die Endlichkeit unserer Natur uns die Ineinsbildung der Gegensatzglieder Sein und Bewegung, Natur und Geist, die Ausmerzung des in ihnen liegenden Gegensatzes unmöglich macht, so erschwert uns die Herrschaft des Urteils in unserem Denken die Aufrechthaltung der Gegensätzlichkeit von Sein und Bewegung, Natur und Geist. Im Urteil nämlich wenden wir auf Alles ohne Unterschied die allgemeinsten Begriffe des Seins, der Wirklichkeit, des Etwas, des Gegenstandes

in völlig gleicher Weise an, wir legen deshalb allen Dingen ohne Unterschied die diesen allgemeinsten Begriffen entsprechende Realität als in jedem Ding auf gleiche Weise vorhanden bei. Damit ist der Begriff des Gegensatzes, der völligen inhaltlichen begrifflichen Verschiedenheit zweier Dinge in seiner ganzen Strenge unvereinbar. So wird die Bewegung dem Sein untergeordnet, so wird auch der Geist der Natur untergeordnet, da ja die Begriffe ihre eigentliche Bedeutung für die Natur haben und darum auch das Natursein zum Ausdruck bringen. Die Herrschaft des Urteils in unserm Denken hindert uns die Bewegung gegenüber dem Sein, den Geist gegenüber der Natur nach ihrem Vollgebriff zur Geltung zu bringen. Erst wenn wir trotz aller hemmenden Fesseln des Urteils uns zu der Erkenntnis erhoben haben, dass die Wesensform des Denkens nicht im Urteil, sondern im Satze zu suchen sei, sind wir im Stande die Gegensätzlichkeit von Sein und Bewegung, Natur und Geist aufrecht zu erhalten und geltend zu machen. Indes die Herrschaft des Urteils erschwert uns nicht blos die richtige Auffassung der Wirklichkeit, sie führt uns bei der Auffassung der Wirklichkeit direct zu den schwersten und verhängnisvollsten Irrtümern, sie verleiht diesen Irrtümern die Macht eines nötigenden Naturinstincts, wie sie die Vorstellung kaum in grösserem Masse besitzt.

56. Wir unterscheiden in jedem Ding sein Wesen von seinen Äusserungen, Bewegungen und Thätigkeiten. Wir nennen dann die Äusserungen, Bewegungen und Thätigkeiten die Erscheinung des Dinges. Das Wesen ist uns das Innere des Dinges, die Erscheinung sein Äusseres, das Wesen soll hinter der Erscheinung verborgen sein und sich nicht unmittelbar selbst, sondern mittelbar durch die Erscheinung zu erkennen geben. Das Wesen macht uns das eigentliche und wahre Sein des Dinges aus, den Erscheinungen legen wir nur ein vorübergehendes, flüchtiges, scheinbares Sein bei. Die Erscheinung ist ja die Aussenseite des Dinges, das, mit dem das Ding aufhört, sie scheint uns darum, mag sie auch Thätigkeit oder Bewegung sein, zum Sein des Dinges kein neues Sein hinzuzufügen, das Sein des Dinges nicht zu mehren, demselben vielmehr nur eine neue Form zu geben. Das Wesen wird ferner gedacht als etwas Unveränderliches gegenüber der wechselvollen und veränderlichen Erscheinung. Das Wesen bleibt im Laufe der Zeit eins und dasselbe, während die Erscheinung die mannigfachsten Gestaltungen durchmacht.

57. Es fragt sich nun, gibt es ein solches hinter der Erscheinung liegendes Wesen der Dinge, wie es die gewöhnliche Auffassung annimmt. Wir beantworten diese Frage mit einem entschiedenen Nein. Der Begriff des Wesens, wie wir ihn entwickelten, setzt im Ding einen unveränderlichen Seinskern voraus. Ein solcher unveränderlicher Seinskern existiert in den Dingen nicht. Alle Veränderungen, die das Ding durchläuft, sind Veränderungen des Dinges und nicht blos Veränderungen am Ding, sie sind nicht blos Veränderungen seines Äusseren, sondern treffen das Ding innerlichst. Auch die Veränderungen, die wir der gewöhnlichen Auffassung folgend als Veränderungen des Äusseren eines Dinges bezeichnen, sind eben doch Veränderungen des Dinges uud nicht Veränderungen am Ding. Alle Erscheinung und Veränderung der Dinge, selbst die ganz äusserliche Ortsbewegung ergreift die Dinge in ihrer Ganzheit und lässt keinen ihrer Teile unberührt. Natürlich verstehen wir unter Ding ein einheitliches Ganzes, nicht Massen z. B. Steine, in denen jedes Teilchen ein Ding für sich ist und von seinen Veränderungen auch in seiner Ganzheit betroffen wird. Freilich ein wirklich einheitliches Ganzes bilden diese Teilchen so wenig, wie alle übrigen sogenannten Naturdinge. Es gibt in der Körperwelt nur ein einziges einheitliches Ganzes, nur ein einziges Ding im strengen Sinne. Alle sogenannten Naturdinge stehen mit einander in beständiger Wechselwirkung, tauschen ihre Teile beständig mit einander aus, ermangeln also völlig des bleibenden Gehaltes und selbst ihre Gestalt erscheint uns darum als eine in sich abgeschlossene, von ihrer Umgebung losgetrennte, weil wir die sie umgebende Luft wegen der grösseren Entfernung ihrer Teilchen von einander nicht mehr sehen können, während die Dinge selbst durch die grössere Annäherung ihrer Teilchen an einander unserm Auge sichtbar werden. In dieser einheitlichen, ein einziges Ding bildenden Natur gibt es nun, wie die Naturwissenschaft längst anerkannt hat, keine Veränderung eines Teiles, die nicht eine Veränderung aller übrigen Teile nach sich zöge, jede Veränderung trifft also die Natur in ihrer Ganzheit im vollsten Sinne des Wortes. Ein Inneres gegenüber dem Äusseren im Sinne von Wesen und Erscheinung gibt es absolut nicht. Der Goethesche Satz: Ins Innere des Natur dringt kein geschaffner Geist, hat darum keinen Sinn. Die Jagd der Philosophen nach dem geheimnisvollen, tief verborgenen, rätselhaften Wesen der Dinge ist eine Jagd nach Phantomen. Die Dinge sind eben durch und durch veränderlich,

durch und durch Erscheinung, nach innen und aussen Bewegung. Das Einzige, was wir von Gleichbleibendem, Unveränderlichem im Ding anerkennen können, ist die Thatsache, dass die Veränderungen des Dinges einen bestimmten, durch seinen Begriff eng begrenzten Kreis nicht überschreiten, dass es nur Veränderungen einer bestimmten mit seinem Begriff verträglichen Art sind, dass demnach die Veränderungen des Dinges uns die Anwendung desselben Begriffs auf das Ding nicht unmöglich machen. Um denselben Begriff auf ein Ding anwenden zu können, dazu bedarf es offenbar nicht eines völlig gleichbleibenden Seinskerns, der von den Veränderungen des Dinges nicht betroffen wird, dazu genügt, wenn alle Veränderungen des Dinges innerhalb der durch den Begriff gesteckten Grenzen verlaufen, wenn die Veränderungen des Dinges eben Veränderungen des Dinges bleiben und nicht in Umwandlungen des einen Dinges in ein anderes umschlagen. Die Dinge bleiben nun aber trotz aller durchgreifenden Veränderungen nicht blos in Übereinstimmung mit ihrem Begriff, sie bleiben nicht blos die gleichen, sie bleiben auch dieselben Dinge, sie behaupten trotz aller Veränderungen ihre Identität. Sollte diese Behauptung der Identität trotz aller Veränderungen nicht doch die Annahme eines beharrlichen, bleibenden, unveränderlichen Kerns in den Dingen nötig machen? Sollten die mit ihrem Begriff in Übereinstimmung bleibenden Dinge nicht ihre Identität behaupten, so wäre dieses nur auf einem Wege möglich, nämlich dadurch, dass an Stelle des einen Dinges ein anderes, mit ihm durchaus gleiches träte, von dem der auf das erste Ding angewandte Begriff in ganz gleicher Weise gälte. Nun wissen wir schon, dass gleiche Dinge nur in einem räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander gedacht werden können, da es aber weder Raum noch Zeit gibt, für die Welt der Wirklichkeit einfach unmöglich sind. Ist aber dem so, dann können einem Begriffe auch nicht mehrere gleiche Dinge entsprechen, dann kann auch von einer Stellvertretung eines Dinges durch ein anderes gleiches keine Rede sein, dann ist durch die Übereinstimmung eines Dinges mit seinem Begriff auch seine Identität garantiert. So wenig darum die Übereinstimmung eines Dinges mit seinem Begriff einen unveränderlichen Seinskern im Ding voraussetzt und verlangt, so wenig macht auch die Behauptung seiner Identität die Annahme eines unveränderlichen Seinskerns notwendig. Wir brauchen nicht zu sagen, dass wir unter Ding hier keineswegs die soge-

nannten Naturdinge oder Einzelkörper verstehen. Die sogenannten Naturdinge tauschen ja beständig ihre Teile mit einander aus, bei ihrem Zerfalle werden aus diesen Teilen andere Naturdinge aufgebaut, sie haben darum keinen jedem ausschliesslich eigentümlichen Gehalt, von einer Behauptung der Identität kann bei ihnen keine Rede sein, sie sind darum in der That keine Dinge, denn von dem Begriff des Dinges ist die Behauptung der Identität unabtrennbar. Sie haben freilich eine bestimmte räumliche Gestalt von einer bestimmten zeitlichen Dauer und darin könnte man das ihnen eigentümliche Sein suchen, wenn es in der Welt der Wirklichkeit Raum und Zeit gäbe. So wenig es aber Raum und Zeit in der Wirklichkeit gibt, so wenig ist auch die räumliche Gestalt und die zeitliche Dauer der Naturdinge etwas Wirkliches; sie sind in der That als Einzeldinge nichts als Scheinexistenzen. Nur insofern sie zur Natur gehören können sie auf Wirklichkeit Anspruch machen, die einheitliche Natur, die wir als den Gegensatz des Geistes bestimmen, ist das einzige Wirkliche, das es in der Körperwelt gibt. Es ist die Aufgabe der Metaphysik, das Hervortreten des Scheines in der Natur und das damit Hand in Hand gehende Vorherrschen der Vorstellung in unserm Denken zu erklären. Hier kann es uns nur darauf ankommen den Begriff der Natur richtig zu stellen; mit ihm aber ist die Annahme gesonderter Naturdinge völlig unvereinbar. Wie wir hier unter Ding nicht die Naturdinge verstehen, so verstehen wir unter dem Begriff eines Dinges nicht den Allgemeinbegriff. Die Allgemeinbegriffe haben ihre eigentliche Bedeutung für die Naturdinge. Diese zerfallen nämlich in je einem Allgemeinbegriff entsprechende Arten, von denen jede eine Anzahl gleicher durch Raum und Zeit getrennter und unterschiedener Individuen in sich zusammenfasst. Auf diese Individuen derselben Art ist nun ein und derselbe Begriff anwendbar und so erhält dieser Begriff den Charakter des Allgemeinbegriffs. Die Allgemeinbegriffe haben darum ursprünglich nur Geltung für die Naturdinge, wie sie ja auch nichts anderes sind als die zu Prädicaten von Substantivsätzen verwandten Vorstellungen. Für den Geist, die Natur und das Unendliche, die wir den Naturdingen gegenüber als die wahre Welt der Wirklichkeit gewannen, können die Allgemeinbegriffe, wie die Begriffe überhaupt, die sämmtlich nur zu Satzbestandteilen verwandte Vorstellungen sind, nur in übertragenem, bildlichem Sinne gebraucht werden, so dass also unser ganzes Denken, sofern es die

Welt der Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, sich lediglich in Bildern bewegt. Wie wir unter den Dingen nur die wahre Welt der Wirklichkeit verstehen, so verstehen wir unter den Begriffen von den Dingen eben das, was wir uns unter der wahren Welt der Wirklichkeit denken. Es gibt für uns keinen Begriff eines einzelnen Dinges. Der Gedanke eines Dinges verlangt zu seiner Ergänzung den Gedanken seines Gegensatzes und des über dem Gegensatz stehenden Unendlichen, wenn er nicht irrtümlich und falsch sein soll. Der Gedanke eines Dinges kann also gar nicht in einem einzelnen Begriff gegeben werden, zu seiner Entwicklung bedarf es einer ganzen Reihe, eines ganzen Systems von Urteilen, die die Stellung des Dinges im Ganzen der Wirklichkeit, seinen Zusammenhang mit den übrigen Gliedern der Welt der Wirklichkeit und damit seinen Wert und seine Bedeutung klar legen. Veränderungen kann es nun offenbar nur im Gebiet des sich entwickelnden Endlichen geben. Die Dinge, welche also für unsere Erörterung in Betracht kommen, sind einzig die einheitliche Natur und die Vielheit der Geister. Von ihnen nun behaupten wir, dass ihre Veränderungen innerhalb der durch ihre Begriffe gesteckten Schranken verlaufen, dass sie vor einer Umwandlung in einander geschützt sind und darum die Identität mit sich selbst aufrecht erhalten. Es versteht sich von selbst, dass das Beharren innerhalb der Schranken ihres Begriffs, das Geschütztsein vor einer Umwandlung in einander, die Aufrechthaltung ihrer Identität auf ihren gemeinsamen Grund, das Unendliche, zurückzuführen ist. Dass die einheitliche Natur und die Vielheit der Geister übereinstimmend mit ihrem Begriff und identisch mit sich selbst bleiben hindert nicht, dass sie sich beständig verändern und entwickeln. Eine Vielheit von Entwicklungsphasen macht schon der Begriff des Endlichen notwendig. Freilich dürfen wir diese Entwicklungsphasen ebensowenig als aufeinanderfolgend oder gleichzeitig auffassen, wie wir das Endliche aller Entwicklung berauben und zu einem unveränderlich Dauernden herabsetzen dürfen. Die Begriffe der Aufeinanderfolge, der Gleichzeitigkeit, der Dauer sind lediglich Zeitbegriffe, die in der Welt der Wirklichkeit kein Entsprechendes haben. Wir können die notwendig anzunehmenden Entwicklungsphasen des Endlichen nur festhalten, wenn wir annehmen, dass sie mit einander in causalem Verhältnis stehen.

58. Der Wesensbegriff hat seinen Grund in der falschen An-

nahme, dass wir ein Ding durch einen einzigen Begriff zu denken vermögen, zu der uns der unser Denken beherrschende Substantivsatz oder das Urteil verführt. Im Subject des Urteils suchen wir nämlich einem Einzelding seinen Ausdruck zu geben und von diesem sich gleichbleibenden Subject sagen wir die Veränderungen des Einzeldings als seine Prädicate aus. Das Subject wird uns so zum Ausdruck für das unveränderliche Wesen des Dinges, die Prädicate drücken die wechselnden Veränderungen des Dinges aus. Natürlich reden wir nur von Urteilen, welche sowohl im Subject als Prädicat eine Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, nicht von solchen die einen Begriff in seine Merkmale zerlegen. Es handelt sich ja eben um das Wesen, welches den Kern der wirklichen Dinge ausmachen soll. Wir sagen: Der Knabe ist krank, er ist artig, freundlich u. s. w. mit dem Subjecte das beharrliche Wesen des Knaben, mit den Prädicaten seine veränderlichen Zustände bezeichnen wollend. Sofern das Subject des Urteils ein Einzelding ist, kann es niemals Prädicat eines Urteils werden, kann nie einem andern Subject inhärieren, erhält eine gewisse Selbständigkeit, aus dem Begriff des Wesens wird der philosophische Begriff der Substanz; die die veränderlichen Zustände des Dinges ausdrückenden Prädicat bezeichnen nunmehr die Accidenzien, deren Eigentümlichkeit darin besteht, dass sie der Substanz inhärieren. Es ist die einfache Übertragung der Urteilsform des Gedankens auf die Wirklichkeit des Einzeldings, dem die philosophischen Begriffe der Substanz und des Accidenz ihren Ursprung verdanken. Natürlich können wir so wenig den philosophischen Begriff der Substanz und des Accidenz, wie den populären des Wesens und der Erscheinung gebrauchen, der erstere ist ja nur eine Consequenz des letzteren. Es ist die Aufgabe des Denkens die Urteilsform des Gedankens überwindend zur Satzform desselben fortzuschreiten und diese als Norm der Wirklichkeit geltend zu machen. Eben weil Aristoteles dieses unterliess, ist er der Begründer des philosophischen Begriffs der Substanz geworden.

## Das Gesetz des Denkens.

58. Es handelt sich hier nicht um das Gesetz, gemäss dem wir die Wörter zu Sätzen verbinden und aus den Vorstellungen den Gedanken erzeugen, nicht um das Gesetz, welches den Begriff des Denkens constituiert; es handelt sich hier vielmehr um das Gesetz, das wir beobachten müssen, wenn wir in unserm Denken der Wahrheit teilhaftig werden wollen, um das Gesetz, welches das Ziel des Denkens anstrebt. Das Gesetz, welches den Begriff des Denkens constituiert, beachten wir unwillkürlich und notwendig, es ist gleichsam das Naturgesetz des Denkens, das sich in der Denkthätigkeit wie von selbst vollzieht, das Gesetz hingegen, welches das Ziel des Denkens anstrebt, können wir, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, ausser Acht lassen und beseitigen, es ist eine Vorschrift, wie wir unser Denken einrichten sollen. Gewöhnlich legen wir aber eben nur solchen Vorschriften, die ausdrücken, wie wir unser Handeln einrichten sollen, den Namen Gesetz bei. Darum bezeichnen wir auch eben die Vorschrift und Norm, welche angibt, wie wir unser Denken einrichten sollen, als Gesetz des Denkens in vorzüglichem Sinne.

60. Jedes Gesetz ist nur ein gedanklicher Ausdruck für die sich gleichbleibende Thätigkeitsweise eines Wesens. Es kann darum auch aus den Thätigkeiten durch Induction erkannt werden. So lernten wir das Gesetz, welches den Begriff des Denkens constituiert, durch Beobachtung und Constatirung des in allen Denkacten Wiederkehrenden, nämlich der Verbindung von Substantiv und Verbum zu Sätzen kennen. In ähnlicher Weise findet auch das Gesetz, welches das Ziel des Denkens anstrebt, das Gesetz des Denkens in vorzüglichem Sinne, einen Ausdruck in den beiden Hauptsatzarten, dem Substantiv- und Activsatz. Wir können das Gesetz leugnen, wir können es bei unserm Denken ausser Acht lassen, völlig beseitigen, aber über seinen Ausdruck im Substantiv- und Activsatz haben wir keine Macht.

61. Im Substantivsatz können wir niemals zwei Dinge mit einander verbinden, wir können in ihm nur von einem Ding, sei es eine einzelne Eigenschaft in einem Adjectiv, sei es eine Summe von Eigenschaften in einem Substantiv mit unbestimmtem Artikel aussagen. Es handelt sich im Substantivsatze also streng genommen immer nur um einen einzigen Begriff, von dem

entweder ein einzelnes Merkmal in einem Adjectiv oder eine Summe von Merkmalen in einem Substantiv mit unbestimmtem Artikel ausgesagt wird. Es dient darum der Substantivsatz vor Allem dazu, um die Identität der Begriffe aufrecht zu erhalten. Es ist klar, könnten wir im Substantivsatz zwei verschiedene Dinge oder zwei ausser einander liegende Begriffe von einander aussagen, so wäre es um die Identität der Begriffe geschehen. Gerade dadurch dass wir im Substantivsatz nur ein Ding und seine Eigenschaften oder einen Begriff und seine Merkmale mit einander verbinden können, wird die Identität der Begriffe gewahrt. Wir reden nur von einer Identität der Begriffe und nicht auch von einer Identität der Dinge, weil die Dinge in unsern Denkacten nichts als Begriffe sind, weil Ding und Eigenschaften in unsern Denkacten ganz dasselbe bedeuten, wie Begriff und Merkmale. So ist der Substantivsatz der deutlichste Ausdruck für das erste Gesetz unsers Denkens, für das Identitätsgesetz: Jedes Ding, jeder Begriff ist sich selbst gleich und keinem andern, A est A und A non est non A. Nur die ihm eigentümlichen Eigenschaften, nur die ihm zukommenden Merkmale können wir von ihm aussagen. Nur eine besondere Form dieses Gesetzes ist das Gesetz des Widerspruchs: Ein und dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein, so sein und nicht so sein, jedes Ding nimmt innerhalb des Kreises des Denkbaren eine seinem Begriff gemäss bestimmte Stelle ein und nicht auch die entgegengesetzte seinem Begriff nicht entsprechende, mag diese Stelle nun durch das Sein oder Nichtsein, durch das Sosein oder Nichtsosein bezeichnet werden. Ebenso ist auch das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten kein neues Gesetz neben dem Gesetz der Identität, es ist wie das Gesetz des Widerspruchs nur eine besondere Form desselben. Es lautet: Jedes Ding ist entweder, oder ist nicht, ist so oder ist nicht so. Das Sein und Nichtsein nämlich, das Sosein und Nichtsosein umfasst den ganzen Kreis des Denkbaren. Da nun das Ding als Bestandteil unsers Denkacts als Begriff notwendig zum Kreise des Denkbaren gehört, so muss ihm auch notwendig eins der beiden Praedicate zukommen, die den ganzen Kreis des Denkbaren umfassen. Beide können ihm nicht zukommen, weil dies gegen das Gesetz des Widerspruchs verstiesse. Wie es sich beim Gesetz des Widerspruchs nur darum handelt, die bestimmte seinem Begriff entsprechende Stelle eines Dinges im Kreise des Denkbaren aufrecht zu erhalten, so handelt es sich beim

Gesetz des ausgeschlossenen Dritten darum, das Ding als ein Denkbares überhaupt aufrecht zu erhalten, wie seine Eigenschaft als Bestandteil unsers Denkens als Begriff es erfordert, der Zweck und das Ziel beider Gesetze ist also kein anderes als die Wahrnung der Identität unserer Begriffe, welche das Gesetz der Identität vorschreibt.

62. Das Gesetz der Identität hat also die Aufgabe, die Identität unserer Begriffe aufrecht zu erhalten. Wir wissen nun, dass wir gewohnt sind, alle unsere Begriffe nicht nur ohne Weiteres zu objectivieren, sondern für die wirklichen Dinge selbst zu halten. Unsere Begriffe sind ja eben nur zu Satzbestandteilen verwandte Vorstellungen und unsere Vorstellungen nehmen wir beim Wahrnehmen und Denken thatsächlich für die wirklichen Dinge selbst, wenn wir uns auch von der Irrtümlichkeit dieser Annahme hinreichend überzeugt haben. Deshalb halten wir auch sogar die Formalbegriffe ohne Weiteres für Wirklichkeiten und es wird uns äusserst schwer uns nur zu der theoretischen Überzeugung aufzuschwingen, dass ihnen in der That keine Wirklichkeiten entsprechen. Es ist klar, die Aufrechthaltung der Identität unserer Begriffe in dieser Fassung, gemäss welcher wir sie ohne Weiteres für Wirklichkeiten halten, selbst dann, wenn ihnen gar nichts Wirkliches entspricht, muss notwendiger Weise zu den grössten Irrtümern führen. Das Gesetz der Identität verlangt deshalb notwendiger Weise zu seiner Voraussetzung, wenn es nicht zu den grössten Irrtümern führen soll, das Gesetz der Rectification unsers Denkens. Dieses Gesetz macht uns zur Pflicht, jeden Begriff seiner Natur nach als einen blossen Bewusstseinsinhalt zu betrachten und auf seine Bedeutung für die Wirklichkeit zu untersuchen, die Begriffe aller Bestandteile der wirklichen Welt, die ihnen nicht eignen können, zu entkleiden und in Formalbegriffe, denen kein Wirkliches entsprechen kann und Realbegriffe, denen ein Wirkliches entsprechen kann, zu scheiden. Erst nachdem durch Anwendung des Gesetzes der Rectification eine Läuterung und Richtigstellung unserer Begriffe vollzogen ist, kann das Gesetz der Identität angewendet werden ohne uns zu Irrtümern zu verleiten.

63. Im Activsatz können wir zwei wirkliche Dinge mit einander verbinden, aber nur durch ein transitives, einen Ein-

fluss, eine Einwirkung ausdrückendes Verbum. Das transitive einen Einfluss, eine Einwirkung ausdrückende Verbum bezeichnet offenbar ein causales Verhältnis, eine causale Beziehung. Können wir nun verschiedene Dinge nur im causalen Verhältnis mit einander verbinden, so folgt: das einzig mögliche uns denkbare wirkliche Verhältnis zwischen den Dingen ist das causale. Gleiche Dinge gibt es ja nicht, abgesehen davon, dass das Gleichheitsverhältnis das Sein der gleichen Dinge in keiner Weise beeinflusst, weder vermehrt, noch vermindert, also ein blos formales ist. Das Verhältnis der Verschiedenheit ist nur ein anderer Name für den Gegensatz, also ebenfalls ein durchaus formales. Ausser den Verhältnissen der Gleichheit, Verschiedenheit und Causalität können wir uns nun keine Verhältnisse zwischen wirklichen Dingen denken. Es bleibt mithin in der That das Verhältnis der Causalität als das einzige reale Verhältnis zwischen den Dingen übrig. Das Verhältnis der Causalität ist das einzige reale Verhältnis der Dinge untereinander. Das ist es, was der Activsatz ausdrückt. Es ist die einzig richtige und allein wahre Form des Gesetzes des Grundes. Falsch ist die Form: Jede Wirkung hat ihre Ursache. Da der Begriff Wirkung den Begriff Ursache enthält, so würde gegen das Gesetz der Identität verstossen werden, wenn man die Ursache einer Wirkung leugnen wollte, diese Form ist also nur eine Anwendung des Gesetzes der Identität auf den Begriff Wirkung. Falsch ist auch die Form: Jedes Ding hat eine Ursache, weil sie notwendig zu dem Urbegriffe der *Causa sui* führt, unter der man das letzte der Dinge in der Reihe der Ursachen begreifen müsste. Unser Gesetz behauptet auch keineswegs, dass alle wirklichen Dinge in ursächlichem Zusammenhang stehen, wie es diese falsche Form des Gesetzes nahe legen könnte, sondern einzig und allein, dass das einzige reale Verhältnis, wodurch die wirklichen Dinge mit einander verbunden sein können, das Verhältnis der Causalität ist. Die Thatsache, dass wir eben keinen andern wirklichen Zusammenhang der Dinge kennen als den causalen, genügt zur Erklärung des Bedürfnisses unsers nach Einheit strebenden Denkens überall ursächliche Zusammenhänge zwischen den Dingen herzustellen und aufzusuchen. Die Annahme, dass alle Dinge mit allen im ursächlichen Zusammenhang stehen, ist zur Erklärung dieses Bedürfnisses durchaus nicht notwendig. Besser ist schon die Form

des Gesetzes des Grundes: Jedes endliche Ding hat seine Ursache, aber sie führt uns sofort über das Gebiet des Endlichen hinaus und vermischt es mit dem Gesetz der Umkehr, dem letzten Gesetz des Denkens, welches seine notwendige Ergänzung bildet.

64. Wir wissen nämlich, dass wir ebenso wenig ein einzelnes endliches Ding, wie zwei endliche Dinge für sich allein richtig und der Wahrheit gemäss zu denken im Stande sind, dass wir vielmehr alles Endliche, wofern wir es richtig und der Wahrheit gemäss denken wollen, notwendiger Weise durch den Gedanken des Unendlichen ergänzen müssen. Der Gedanke eines Endlichen macht den Gedanken seines endlichen Gegensatzes und beide machen den Gedanken des Unendlichen notwendig. Haben wir deshalb im Activsatz zwei endliche entgegengesetzte Dinge mit einander im Causalverhältnis verbunden, so haben wir dieselben so lange nicht richtig gedacht, als wir sie nicht durch den Gedanken des Unendlichen ergänzen. Das Unendliche können wir nun in der That nur dadurch denken, dass wir die Form der Endlichkeit von unserm Denken abstreifen, dass wir die Gegensätze, in die im endlichen Denken und in der Wirklichkeit Alles zerfällt, überwinden, dass wir mit andern Worten das Umgekehrte von dem thun, was Gott that, als er die Welt schuf. Wie er von sich aus die endliche Realität mit ihren auseinanderliegenden Gegensätzen setzte, so müssen wir von uns aus die geschaffene Realität der Endlichkeit und Gegensätzlichkeit entkleiden, um das Unendliche zu erfassen. Es ist das Gesetz der Erkenntnis Gottes, dem wir hiermit einen Ausdruck geben, ein Gesetz, das für uns darum ganz allgemeine Bedeutung hat, weil wir eben nichts Endliches richtig erkennen können, wenn wir es nicht durch den Gedanken Gottes ergänzen. Wir bezeichnen es als das Gesetz der Umkehr, weil es uns das Umgekehrte von dem zu thun befiehlt, was Gott bei der Schöpfung that. Wie das Gesetz der Rectification die notwendige Voraussetzung des Gesetzes der Identität bildet, so bildet das Gesetz der Umkehr die notwendige Ergänzung des Gesetzes des Grundes. Das Gesetz des Grundes weist uns an, nicht bei dem Gedanken eines einzigen endlichen Dinges, der immer irrtümlich ist, stehen zu bleiben, sondern mit ihm den Gedanken eines andern von ihm verschiedenen, also entgegengesetzten Dinges durch ursächliche Beziehung beider zu verbinden. Aber auch der Gedanke dieser beiden entgegengesetzten ursächlich verknüpften Dinge bleibt

irrtümlich und falsch, wenn wir nicht dem Gesetze der Umkehr folgend diesen Gedanken durch den Gedanken des Unendlichen ergänzen, das Gesetz des Grundes führt zu keiner irrtumsfreien völlig wahren Erkenntnis, wenn es nicht durch das Gesetz der Umkehr ergänzt wird. Dass wir niemals unser Denken der Form der Endlichkeit in Wirklichkeit entkleiden, die Gegensätze in Wirklichkeit überwinden können, haben wir früher gesehen. Das Gesetz der Umkehr hat darum auch nur die Bedeutung, uns zum Bewusstsein zu bringen, was wir thun müssten, um das Unendliche in Wirklichkeit zu erfassen, und da wir dieses nicht thun können, uns zur Anerkenntnis der völligen Unangemessenheit unsers Denkens für das Unendliche zu führen.

65. Das Gesetz der Identität, das Gesetz der Rectification, das Gesetz der Causalität und das Gesetz der Umkehr sind die einzigen Normen und Vorschriften unsers Denkens, welche uns den Irrtum vermeiden und die Wahrheit finden lehren. Auch bei der Beobachtung und Erfahrung kommt Alles darauf an, dass wir zuerst den gefundenen Begriff nach dem Gesetze der Rectification richtig stellen und ihn dann nach dem Gesetze der Identität sowol nach seinem Inhalt als nach seiner Beziehung auf die Wirklichkeit strenge festhalten. Darin eben besteht die Schärfe der Beobachtung und die Genauigkeit der Erfahrung. Jene Normen und Vorschriften machen darum das eine, das ganze Gesetz unsers Denkens aus. Sie sind nur die verschiedenen Seiten ein und desselben Gesetzes. Das Gesetz der Rectification ist notwendig wegen des anomalen Charakters unsers Denkens, gemäss dem unser Denken sich in Vorstellungen bewegt, die wir ohne Weiteres für Wirklichkeit halten, das Gesetz der Umkehr ist notwendig wegen des endlichen Charakters unsers Denkens, gemäss dem unser Denken sich in Gegensätzen bewegt, die wir niemals zu überwinden vermögen. Das Gesetz der Identität und der Causalität ist notwendig wegen des formalen und realen Charakters unsers Denkens, wie ihn der Substantivsatz und Activsatz darstellt. Das Gesetz der Rectification ist darum der Ausdruck der anomalen Seite unsers Denkens, das Gesetz der Umkehr der Ausdruck der endlichen Seite unsers Denkens, das Gesetz der Identität und Causalität der Ausdruck der formalen und realen Seite unsers Denkens. Zusammengenommen bringen sie alle Seiten unsers Denkens zum Ausdruck und bilden so das Eine Gesetz des Denkens.

# Ergänzende Abhandlungen.

## Das Wirkliche.

66. Sobald wir zu der Erkenntnis kommen, dass wir mit unserm Bewusstsein nicht unmittelbar in die Wirklichkeit hineinlangen können, dass in unserm Bewusstsein höchstens ein Abbild des Wirklichen sich finden kann, das wir mit dem Wirklichen zu vergleichen ausser Stande sind, da das Wirkliche selbst ausser diesem Abbild uns nie zu Gesichte kommt, da tritt die Frage als eine drängende und drückende, als eine brennende und beunruhigende an uns heran: Auf welche Weise gelangen wir denn zur Erkenntniss des Wirklichen? Das nächstliegende und einzig ausreichende Mittel zur Beantwortung dieser Frage scheint uns die sinnliche Wahrnehmung zu bieten. Die sinnliche Wahrnehmung ist ja durchaus verschieden von der Vorstellung. In der Vorstellung objectivieren wir einen Bewusstseinsinhalt blos von uns aus nach Willkür und Gefallen ohne entsprechenden äusseren Eindruck, in der sinnlichen Wahrnehmung hingegen objectivieren wir einen Bewusstseinsinhalt auf Grund eines entsprechenden äusseren Eindrucks. Für die sinnliche Wahrnehmung scheint es deshalb durchaus ein Wirkliches geben zu müssen, von dem der äussere Eindruck herrührt, auf Grund dessen der Bewusstseinsinhalt objectivirt wird. Wenn die sinnliche Wahrnehmung auch keineswegs eine unmittelbare Umfassung und Ergreifung dieses Wirklichen sein kann, so scheint sie doch den Schluss auf ein solches Wirkliches nicht blos zu ermöglichen, sondern sogar selbst zu ziehen, d. h. einen solchen Schluss, wenn auch nur dunkel in sich

zu enthalten, da sie sich nur auf Grund des Eindrucks dieses Wirklichen vollzieht. So scheint uns durchaus die sinnliche Wahrnehmung, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar im Wege des Schlusses in die Welt der Wirklichkeit einzuführen.

67. Indes eine sorgfältige Selbstbeobachtung constatiert auf's Deutlichste, dass in der sinnlichen Wahrnehmung von einer schliessenden Thätigkeit keine Spur zu entdecken ist. Sie ist genau so wie die Vorstellung eine Objectivation eines Bewusstseinsinhalts und ein einfaches Anschauen dieses Bewusstseinsinhalts als das Wirkliche selbst. Daraus folgt schon soviel, dass die sinnliche Wahrnehmung ebenso wenig als die Vorstellung eine Erkenntnis des Wirklichen sein kann, sie kann höchstens eine Erkenntnisquelle des Wirklichen sein, sofern sie dem überlegenden und nachdenkenden Verstande Veranlassung gibt von ihr aus auf das Dasein und die Beschaffenheit des Wirklichen zu schliessen. Es fragt sich, ob ein solcher Schluss von der Wahrnehmung auf das Dasein und die Beschaffenheit eines entsprechenden Wirklichen dem überlegenden und nachdenkenden Verstande gestattet ist. Der Nerv des Schlusses liegt in der Behauptung, in der sinnlichen Wahrnehmung werden uns die Bewusstseinsinhalte, die wir objectivieren, aufgenötigt durch den äusseren Eindruck, sie sind also völlig unabhängig von uns und berechtigen uns somit zur Annahme eines ausser uns seienden Wirklichen als ihres Grundes.

68. Indes wie oft kommen uns nicht Gedanken wider unsern Willen, steigen, trotzdem wir sie bekämpfen und ausschlagen, immer aufs Neue aus unserm Innern herauf, wie wenige unserer Gedanken sind willkürlich und beliebig von uns erzeugt! Entstehen nicht fast alle unsere Gedanken unwillkürlich und unabhängig von uns? Sind wir darum berechtigt von unsern Gedanken auf ein äusseres Wirkliches als ihren Grund zu schliessen und dieses Wirkliche gar als Urbild unserer Gedanken zu fassen, wie wir das Wirkliche als Urbild des Bewusstseinsinhaltes bei der sinnlichen Wahrnehmung fassen? Niemand ist so töricht, dieses Recht aus den unwillkürlich in uns aufsteigenden Gedanken herzuleiten, für diese Gedanken ein entsprechendes Wirkliches zu statuieren, folgerichtig können wir auch aus den Bewusstseinsinhalten der sinnlichen Wahrnehmung, selbst wenn sie uns aufgenötigt sein sollten, nicht auf ein entsprechendes äusseres Wirkliches schliessen.

69. Der äussere Eindruck ferner, den wir deutlicher und bestimmter als Erregung oder Reiz der Sinnesnerven bezeichnen

müssen, ist physiologisch keineswegs die Wirkung der Thätigkeit eines Einzeldings in der Natur. In der Natur gibt es nichts Isoliertes und darum auch nichts isoliert Wirkendes, in ihr beruht Alles auf einem Zusammenwirken und Wechselwirken aller Teile des Ganzen. In der Natur ferner gibt es nichts selbständig Thätiges, sondern lediglich einander zu einem höhern Dritten aufhebende, vereinigende Wechselwirkungen. Der äussere Eindruck oder Nervenreiz ist darum physiologisch nichts anderes als das Endergebnis eines höchst complicierten aus der Wechselwirkung aller Teile der Natur zusammengesetzten Vorgangs der Gesammtnatur. Bei Gelegenheit nun dieses Nervenreizes erzeugt das Bewusstsein selbstthätig die Empfindung und diese Empfindung eben ist der Bewusstseinsinhalt, der bei der sinnlichen Wahrnehmung objectiviert wird. Kann man nun schon den Nervenreiz nur als das Endresultat eines Vorgangs und nicht als die Wirkung einer Thätigkeit der Gesammtnatur geschweige denn als die Wirkung einer Thätigkeit eines Einzeldings bezeichnen, so verliert in der That die Behauptung, die bei Gelegenheit dieses Nervenreizes von dem Bewusstsein selbstthätig erzeugte Empfindung sei ein durch die Natur oder gar ein Einzelding in ihr uns aufgenötigter, in uns erzeugter, bewirkter Bewusstseinsinhalt allen Sinn. Ein Schluss von diesem Bewusstseinsinhalt auf ein äusseres Wirkliches, das ihn erzeugt hat, lässt sich darum auch in keiner Weise rechtfertigen.

70. In Wirklichkeit ist es nun auch keineswegs das Nachdenken und Ueberlegen des schliessenden und folgernden Verstandes, was uns zur Annahme eines dem Bewusstseinsinhalt der äusseren Wahrnehmung entsprechenden Wirklichen veranlasst und nötigt. Diese Veranlassung und Nötigung liegt vielmehr einzig in demselben für uns völlig unbesieglichen Drange unserer Natur, der uns bei der sinnlichen Wahrnehmung so gut als bei der sinnlichen Vorstellung trotz fest begründeter, zweifellos sicherer gegenteiliger Einsicht beständig die Bewusstseinsinhalte objectivieren und für das Wirkliche selbst halten lässt. Auch wenn wir uns überzeugt haben, dass das Wirkliche nicht unmittelbarer Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung sein kann, lässt uns dieser Drang noch nicht zur Ruhe kommen, wir suchen nunmehr unter seinem Einfluss mittelbar durch das Denken ein dem Bewusstseinsinhalt der sinnlichen Wahrnehmung entsprechendes Wirkliches zu gewinnen. Die Welt der in sich abgeschlossenen, fest umgrenzten ruhenden und beharrlichen sinnlichen Einzeldinge, die wir diesem

Drange gemäss statuieren müssen, trotzdem wir sie als Schein und nichts als Schein klar und bestimmt erkennen, wollen wir eben durchaus nicht preisgeben. Glaubten wir vorher diese Welt unmittelbar in der sinnlichen Wahrnehmung zu erfassen und zu ergreifen, so suchen wir jetzt dieselbe wenigstens als Grund der mannigfaltigen und verschiedenen Bewusstseinsinhalte der sinnlichen Wahrnehmung festzuhalten. Alles unter dem Einfluss eines und desselben unwiderstehlichen und unbesiegbaren Dranges unserer Natur, keineswegs in Folge eines regelrechten Schlusses unsers Denkens. Und doch sollten wir, wenn wir einmal diesem Drange unserer Natur, dem wir praktisch immer folgen müssen, auch theoretisch wissenschaftlich folgen wollten, die Welt der in sich abgeschlossenen beharrlichen, sinnlichen Einzeldinge, wie wir es praktisch notwendig und immer gemäss diesem Drange thun, auch theoretisch und wissenschaftlich als unmittelbaren Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung betrachten. Damit brächten wir unsere Theorie in Einklang mit unserer Praxis und kämen wissenschaftlich nicht in Widerspruch mit einem praktisch wahrhaft nötigenden und zwingenden Triebe unserer Natur. Glauben wir aber einmal auf jenen Einklang verzichten und wissenschaftlich einem praktisch nötigenden Triebe unserer Natur widersprechen zu müssen, da dürfen wir auch nicht auf halbem Wege stehen bleiben; wenigstens dürfen wir diesen Trieb und Drang, nachdem wir ihm bei der Erwägung, ob die Welt der sinnfälligen Dinge unmittelbarer Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung sein könne, als irreführend bei Seite geschoben, obgleich gerade hier sein praktisch zwingender und nötigender Einfluss sich geltend macht, nicht wieder als gleichsam berechtigten Naturinstinct heranziehen, wenn es sich um den Erweis der Welt der sinnfälligen Dinge als wenigstens mittelbaren Gegenstandes der sinnlichen Wahrnehmung handelt. Ist dieser Drang und Trieb ein für die Erkenntnis der Wahrheit berechtigter Naturinstinct, so sind auch die sinnfälligen Einzeldinge unmittelbarer Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, denn nur zu dieser Auffassung nötigt und zwingt er. Sollen die sinnfälligen Einzeldinge blos mittelbarer durch Schluss gewonnener Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung sein, so ist die Berufung auf diesen Trieb und Drang als einen für die Erkenntnis der Wahrheit berechtigten Naturinstinct durchaus unstatthaft. Denn *Qui nimium probat, nihil probat.*

71. In der That ist nun dieser Drang unserer Natur, so sehr er uns praktisch nötigt und zwingt, dennoch in keiner Weise ein für die Erkenntnis der Wahrheit berechtigter Naturinstinct. Es gibt eben keine in sich abgeschlossenen, fest umgrenzten, ruhenden und beharrlichen Einzeldinge in der Natur weder als mittelbaren noch als unmittelbaren Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung. Das Feste in den Dingen, also auch das Festbegrenzte, das Festruhende in ihnen ist eben purer Schein, Alles in den Dingen ist in beständiger Bewegung, in beständiger Wechselwirkung mit seiner Umgebung und dem All der Natur, in beständigem Austausch der eigenen Teile und Eintausch fremder Teile begriffen, und es ist nur die Schwäche und Ohnmacht unsers Sehorgans, welche den Schein des Festen, des Festbegrenzten, des Festruhenden, den Schein also des in sich abgeschlossenen und beharrlichen Einzeldinges in uns erzeugt. Erst wenn wir diese Einsicht uns wahrhaft zu eigen gemacht haben, erst dann ist der irreleitende Drang unserer Natur, der uns die ruhenden und die in sich begrenzten Vorstellungsbilder praktisch als wirkliche Dinge und die Vorstellungswelt als eine wirkliche Welt ruhender und in sich begrenzter sinnfälliger Einzeldinge zu nehmen zwingt und nötigt, theoretisch und wissenschaftlich wahrhaft überwunden. So lange wir hingegen die Welt der ruhenden und in sich begrenzten sinnfälligen Einzeldinge noch nicht als eine Welt des Scheines und des Truges erkannt haben, so lange stehen wir noch durchaus unter dem Einfluss jenes irreleitenden Dranges unserer Natur, in dem allein diese Welt des Scheines ihre Quelle und ihren Bestand hat. Wir müssen dann aber auch die Grenzen dieser Dinge, wie wir sie bei der sinnlichen Wahrnehmung etwa wie die Umgrenzungslinien der einzelnen Gebiete auf einer Landkarte anzuschauen vermeinen und dazu die Grenzen ihrer Teile, durch deren Aneinanderstossen oder gegenseitiges Berühren die Ausdehnung der Dinge gebildet werden soll, also das Nichtsein der Dinge und ihrer Teile als wahre Wirklichkeiten betrachten, mit andern Worten das ganze vorwissenschaftliche unkritische und uncorrigierte Weltbild wiederherstellen wie es praktisch der unmittelbare Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist.

72. Sofern es sich in der sinnlichen Wahrnehmung um die Objectivation eines Bewusstseinsinhalts handelt, steht sie völlig auf

ein und derselben Stufe mit der blossen sinnlichen Vorstellung, ja nach dieser Rücksicht aufgefasst fällt sie durchaus mit der sinnlichen Vorstellung zusammen, ist mit ihr identisch. Wer darum den objectivierten Bewusstseinsinhalten der sinnlichen Wahrnehmung entsprechende Einzeldinge annimmt, der überwindet den Standpunkt der sinnlichen Vorstellung in keiner Weise, dringt zum Standpunkt des Denkens durchaus noch nicht vor. Erst wenn die Welt der sinnfälligen Einzeldinge als eine Schein- und Trugwelt beseitigt wird, erst dann wird der Standpunkt der Vorstellung wahrhaft überwunden und der Standpunkt des Denkens erreicht. Das ist aber nur dadurch möglich, wenn wir unsern Blick von dem scheinbaren und trügerischen Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung, von dem objectivierten Bewusstseinsinhalt, hinweg auf ihre wesentliche Form oder auf die Grundform des Denkens überhaupt, auf den Satz richten. Im Satze fassen wir sofort das Verbum als den eigentlichen Satzerzeuger, das Personenwort und in ihm die Person, das Ich als das die Satzglieder verbindende und zusammenhaltende Band, das im Satz selbst als Constitutiv drin steckt, ins Auge. Es ist freilich nicht ein blosser Bewusstseinsinhalt, sondern eine wahre Wirklichkeit; aber darum ist es doch nicht ausserhalb des Bewusstseins, denn es ist eben das Bewusstsein selbst. In dem Ich als dem Bewusstsein haben wir das erste Wirkliche gewonnen. Von dem Verbum richten wir unser Augenmerk auf den andern Bestandteil des Satzes, auf das Substantiv, von dem im Verbum ausgedrückten endlichen Ich auf den von ihm geforderten Gegensatz die Natur und jetzt erst wissen wir, dass es auch ausser unserm Bewusstsein, unserm Ich noch ein anderes Wirkliches gibt, aber wir kennen dieses andere Wirkliche nicht aus ihm selbst, sondern aus unserm Ich als Gegensatz unsers Ich, das wir aus ihm selbst kennen und wir sind absolut ausser Stande eine andere Definition von ihm zu geben. Existiert das Ich notwendig als ein Einzelwesen und gibt es darum eine Vielheit von Ich, so kann sein Gegensatz, die Natur, nur eine Einheit bilden, in der es keine Einzelwesen gibt. Mit diesem Gedanken ist die Welt der sinnfälligen Einzeldinge beseitigt und vom Ich als der ersten Wirklichkeit aus der Standpunkt der Vorstellung überwunden und der Standpunkt des Denkens erreicht. Nur vom Ich aus, das uns die Natur als eine Einheit fassen lässt, in der es keine Einzeldinge gibt, ist eine Beseitigung der Welt der sinnfälligen Einzeldinge, eine Überwindung des Standpunktes

der Vorstellung, eine Erreichung des Standpunktes des Denkens möglich.

73. Haben wir nun auf diese Weise als das zweite Wirkliche die Natur kennen gelernt und sie ihrem Dasein und ihrem Wesen nach als den Gegensatz des Ich bestimmt, so hindert uns nunmehr weiter nichts von den bei der sinnlichen Wahrnehmung objectvierten Bewusstseinsinhalten auf gewisse Vorgänge in der Gesammtnatur zu schliessen. Diese Bewusstseinsinhalte werden ja nach dem Zeugnisse unsers Bewusstseins nicht willkürlich, sondern auf Veranlassung und Grund eines sogenannten Nervenreizes, unter dem wir eben das Endresultat eines Vorgangs der Gesammtnatur verstehen, erzeugt. Mögen wir darum auch von diesen Bewusstseinsinhalten nicht auf ein Einzelding in der Natur, dessen Wirkung und Copie sie sind, wie die gewöhnliche Auffassung will, schliessen können, auf einen Vorgang der Gesammtnatur, auf Veranlassung und Grund dessen sie erzeugt werden, können wir aus diesen Bewusstseinsinhalten immerhin einen Schluss ziehen. Wir bezeichnen diesen Vorgang zunächst ganz allgemein als eine Veränderung und wir können diese Veränderung weiterhin als eine Bewegung bestimmen, wenn wir bei diesem Begriffe nur die sonst von ihm unabtrennbare Raumanschauung fern halten. Als Wirkungen, Thätigkeiten der Gesammtnatur können wir diese Vorgänge nicht bezeichnen, da es in der Natur wol einander zu einem höheren Dritten aufhebende vereinigende Wechselwirkungen aber keine wahrhaft selbständigen Wirkungen und Thätigkeiten gibt, diese vielmehr durchaus nur dem Geiste, der Person, dem Ich angehören. Natürlich steht dieser ganze Schluss von den Bewusstseinsinhalten der sinnlichen Wahrnehmung auf Vorgänge in der Gesammtnatur auf der unumgänglich notwendigen Voraussetzung, dass das Dasein und Wesen der Gesammtnatur vorher und anderweitig erkannt und festgestellt sei. Das Dasein und Wesen der Natur kann einzig aus dem Ich, dessen Gegensatz es ist, erkannt werden, und erst nachdem dasselbe so erkannt und festgestellt ist, können wir aus den Bewusstseinsinhalten der sinnlichen Wahrnehmung auf Vorgänge, Veränderungen, Bewegungen der Natur schliessen.

74. Unter dieser Voraussetzung können wir dann allerdings in unsern Schlüssen aus den Bewusstseinsinhalten der sinnlichen Wahrnehmung noch einen Schritt weiter gehen. Aus den Schmerz- oder Lustempfindungen, die in uns bei Veränderung gewisser Teile der Gesammtnatur unwillkürlich entstehen, schliessen

wir, dass diese Teile in einer näheren Beziehung zu unserm Ich stehen, dass sie ihm angehören und eigen sind. Wir nennen diese Teile unsern Körper und schliessen eben aus jenen bei Gelegenheit seiner Veränderungen in uns entstehenden sympathischen Empfindungen, mögen es nun Schmerz- oder Lustempfindungen sein, dass wir mit diesem Körper, also mit einem Teile der Gesammtnatur zu Einem Wesen verbunden sind, mit ihm Ein Wesen ausmachen. In diesem unserm Körper scheinen wir also doch ein von der Gesammtnatur getrenntes, für sich bestehendes Einzelding vor uns zu haben. Indes wir wissen, dass die Teile dieses Körpers beständig mit andern Teilen aus der Gesammtnatur vertauscht werden, dass der Seinsbestand dieses Körpers darum niemals derselbe bleibt, dass wir darum in dem Körper, trotzdem er immer unser Körper bleibt, niemals dasselbe identische Ding vor uns haben, da sein Inhalt beständig wechselt. Ja auch die Form und Gestalt dieses Körpers überträgt sich nicht etwa in gleichmässiger Weise von dem einen Inhalt auf den andern, mit dem Wechsel des Inhalts wechselt auch die Form und Gestalt dieses Körpers, da er in beständigem Wachsen oder Abnehmen begriffen ist. Es ist lediglich die Schwäche unsers kurzsichtigen, den Austausch der Teile des Körpers und den beständigen Wechsel seiner Gestalt nicht wahrnehmenden Sehorgans, die in uns den Schein erzeugt, als wenn Inhalt und Form des Körpers derselbe bliebe. Ein von der Gesammtnatur getrenntes, für sich bestehendes Einzelding ist darum unser Körper in keiner Weise. Trotzdem sind aber diese mannigfaltigen wechselnden Inhalte mit ihren wechselnden Gestalten eben immer und wahrhaft unser Körper, sie bilden mit uns Ein Wesen, wie die Lust- und Schmerzempfindungen bei ihren Veränderungen beweisen. In bestimmten Teilen von ihnen, den Sinnesnerven wird jenes Endresultat eines Vorganges der Gesammtnatur aufgenommen, auf Veranlassung und Grund dessen wir die Bewusstseinsinhalte der sinnlichen Wahrnehmung erzeugen, in bestimmten andern Teilen von ihnen, den Bewegungsnerven, wird der von unserm Ich ausgehende Impuls aufgenommen zu Veränderungen in der Gesammtnatur vermittelst eben dieser Teile der Gesammtnatur, die mit uns ein Wesen bilden. Von diesen durch unser Ich hervorgerufenen Veränderungen der Gesammtnatur geben uns dann wieder die auf Grund ihres Endresultates, der Nervenreize, gebildeten Bewusstseinsinhalte der sinnlichen Wahrnehmung Zeugnis. Wir bezeichnen diese wechselnden Inhalte mit ihren wechselnden Gestalten, eben weil sie

sich um die Sinnes- und Bewegungsnerven als Centrum gruppieren und mit ihnen zu Einem Ganzen verbinden, als tierischen Körper. Wir haben also in Wahrheit einen tierischen Körper, den wir als unser Eigentum bezeichnen können, mit dem wir zu Einem Wesen verbunden sind. Aber wenn dieser Körper nur aus einer Reihe wechselnder Inhalte und wechselnder Formen besteht, was ist es dann, das diese beständig sich ändernden, sich erneuenden, sich ersetzenden Inhalte und Gestalten zusammenbringt, zusammenhält und zu diesem tierischen Körper gestaltet? Ist es eine selbständig wirkende thätige Kraft, die im Innern des Körpers nach Abgang der alten Teile immer neue heranzieht und der Idee des tierischen Körpers gemäss zu einem Ganzen vereinigt und gestaltet? Eine solche der Natur immanente, selbständig wirkende und thätige Kraft würde dem Begriffe der Natur, in der es nur Vorgänge und Begebenheiten, keine selbständigen Thätigkeiten und Wirkungen gibt, widersprechen; sie wäre in Wahrheit ein Ich, ein Geist, eine Person, da es ein Mittleres zwischen Geist und Natur für ein klares Denken nicht geben kann. Das, was demnach die beständig sich ändernden, sich erneuenden, sich ersetzenden Inhalte und Gestalten zusammenbringt und zusammenhält und zu diesem tierischen Körper gestaltet, kann nicht in ihm, kann nur über ihm gesucht werden, es kann nichts anders sein, als der beständig fortwirkende schaffende Gedanke Gottes. Dieser schaffende Gedanke Gottes, der Grund und Träger des tierischen Körpers ist das einzige, was sich bei ihm gleichbleibt, sein Inhalt wie seine Form wechselt beständig. Aber dieser schaffende Gedanke Gottes steht über ihm, ist ihm nicht immanent als Teil seines Wesens, wie das Ich, der Geist dem Menschen immanent ist, der tierische Körper hat darum kein irgend wie identisch und gleich mit sich bleibendes Wesen, er ist kein irgend wie für sich bestehendes Einzelding.

75. Nach Analogie unsers eigenen tierischen Körpers legen wir nun auch andern Menschen tierische Körper bei, ja wir statuieren nach derselben Analogie auch blosse tierische Körper, die mit keinem Ich verbunden sind und bei denen darum auch von Empfindung und selbstthätiger Bewegung keine Rede sein kann, endlich blos pflanzliche Körper, die keine Bewegungs- und Empfindungsnerven, wol aber die Apparate des Wachstums und der Ernährung mit uns gemein haben. In all diesen Körpern ist

das einzig sich gleichbleibende der über ihnen stehende, ihren Grund und Träger bildende schaffende Gedanke Gottes; Alles was ihnen selbst angehört, was ihnen immanent ist, ihr Inhalt wie ihre Form wechselt beständig, sie sind deshalb in Wahrheit keine für sich bestehenden von der Gesammtnatur getrennten Einzeldinge.

76. Unsere Erörterung setzt uns in Stand, klar und bestimmt zu unterscheiden und auseinanderzuhalten, was in der Natur dem Gebiete des Scheines und was dem Gebiete der Wirklichkeit angehört. Die Natur bildet eine Einheit, aber in dieser Einheit gibt es Bruchteile eines Ganzen, die Natur ist wenigstens zum Teil eine gebrochene Einheit, und diese gebrochene Einheit gehört durchaus zum Gebiete der Wirklichkeit. Die Natur ist keine Vielheit selbständiger Einheiten oder Individuen, diese Vielheit selbständiger Einheiten gehört vielmehr dem Gebiet des Scheines an. In der Natur gibt es Vorgänge, Entwicklungen, Veränderungen, Bewegungen und diese Vorgänge, Entwicklungen, Veränderungen, Bewegungen gehören durchaus dem Gebiet der Wirklichkeit an. In der Natur gibt es keine selbständigen Wirkungen und Thätigkeiten, diese selbständigen Wirkungen und Thätigkeiten gehören vielmehr dem Gebiet des Scheines an. In der Natur gibt es tierische und pflanzliche Körper, sofern der schaffende, göttliche Gedanke die immer wechselnden Inhalte und Formen dieser Gebilde zusammenbringt und zusammenhält und zu tierischen und pflanzlichen Körpern gestaltet und insofern gehören die tierischen und pflanzlichen Körper durchaus dem Gebiete der Wirklichkeit an. In der Natur gibt es keine tierischen und pflanzlichen Körper als selbständige, von der Gesammtnatur getrennte Einzeldinge mit bestimmten, sich gleichbleibenden Inhalten und Formen, in diesem Sinne gehören die tierischen und pflanzlichen Körper vielmehr durchaus dem Gebiet des Scheines an. Der Tier- und Pflanzenwelt als der lebendigen oder organischen Natur, stellen wir eine leblose unorganische Natur gegenüber, bei der wir eine Analogie mit unsern Sinnes- und Bewegungsnerven, oder mit unsern Wachstums- und Ernährungs-Apparaten, wie bei der Thier- und Pflanzenwelt nicht mehr constatieren. Aus dieser leblosen unorganischen Natur heben sich als scheinbar selbständige Gebilde die grossen Weltkörper und die Krystalle heraus. Die Entstehung der Weltkörper beruht naturwissenschaftlich auf derjenigen Bewegung des Stoffes, welche wir als Gravitation bezeichnen

die Entstehung der Krystalle auf einer dieser Bewegung entgegenwirkenden Bewegung des Stoffes, die Entstehung beider Gebilde findet also lediglich ihre Erklärung in der Bewegung der Teile der Gesammtnatur. Sie sind gleichsam fixierte Resultate dieser Bewegung, freilich von ungleicher Dauer, die grossen Weltkörper von längerer, die Krystalle von kürzerer Dauer, beständig abhängig von dem gleichmässigen ungestörten Fortwirken dieser Bewegung. Zur Erklärung ihres Entstehens und Fortbestehens ist in keiner Weise die Heranziehung eines besonderen schaffenden, göttlichen Gedankens notwendig, sie gehören durchaus und in jedem Sinne als Teile der Gesammtnatur an.

77. Dass bei diesen Festsetzungen über die Tiere, über die Pflanzen und über die unorganische Natur, wie überhaupt bei der ganzen Naturwissenschaft die sinnliche Wahrnehmung und speciell die in ihr objectivierten Bewnsstseinsinhalte, die Vorstellungsbilder von den Dingen, die grösste Rolle spielen, versteht sich von selbst. Das ist aber auch ganz unbedenklich, sobald nur einmal vorher und anderweitig der Begriff der Natur als der Masstab für die Beurteilung dieser Vorstellungsbilder gewonnen ist. Werden ja doch diese Bewusstseinsinhalte oder Vorstellungsbilder in Wahrheit nicht willkürlich, sondern auf Grund bestimmter Nervenreize erzeugt, die in letzter Instanz freilich immer das Endergebnis eines Vorgangs der Gesammtnatur sein müssen, in erster Linie aber gar wol mit bestimmten Teilen der Gesammtnatur, z. B. mit tierischen, pflanzlichen Körpern oder unorganischen Gebilden zusammenhängen können. Nur dagegen müssen wir uns verwahren, dass auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung das Dasein und Wesen der Natur ursprünglich erkannt oder auch nur mittelbar erschlossen werden könne.

---

## Die Begriffe.

78. Der Welt der Wirklichkeit steht die Welt der Begriffe gegenüber. Sie sind freilich nicht das Mittel, durch welches wir in die Welt der Wirklichkeit eingeführt werden, aber sie sind doch das einzige und ausschliessliche Material, mit dem das Denken operiert. Sind wir darum einmal in die Welt der Wirklichkeit eingeführt, so gibt es für uns keinen Gegenstand, der einer

ausführlichen und umfassenden Erörterung dringender bedürfte als unsere Begriffe. Wir müssen bei dieser Erörterung von den Sinnesempfindungen ausgehen, auf welche sich alle unsere Begriffe zurückführen lassen und mit denen sie in letzter Instanz eins und dasselbe sind.

79. Unter den Sinnesempfindungen verstehen wir die bei Gelegenheit und auf Grund von Erregungen und Reizungen der Sinnesnerven von uns erzeugten Bewusstseinsmodificationen. Wir nennen die Sinnesempfindungen Bewusstseinsmodificationen, weil in ihnen ganz im Gegensatz zn den Vorstellungen Bewusstseinsthätigkeit und Bewusstseinsinhalt innigst mit einander verschmolzen sind, so dass wir sie weder als Bewusstseinsthätigkeiten noch als Bewusstseinsinhalte bezeichnen können. Das wichtigste und bedeutsamste Merkmal der Sinnesempfindungen ist ihre Abhängigkeit von bestimmten Erregungen oder Reizungen der Sinnesnerven. Ein Blinder kann es niemals zu einer Gesichtsempfindung, ein Tauber niemals zu einer Gehörsempfindung bringen, so lange und sofern ihm der Gesichts- oder Gehörsnerv entweder völlig fehlt oder doch erregungs- oder reizungsunfähig ist. Die Erregung oder Reizung der Sinnesnerven ist die unumgänglich notwendige Bedingung für das Zustandekommen der Sinnesempfindungen. Eine weitere Bedeutung für die Sinnesempfindungen kommt den Sinnesnerven aber auch nicht zu, sie sind insbesondere nicht, wie die vulgäre Anschauung will, die Werkzeuge, mit denen wir die Sinnesempfindungen erzeugen oder gar die sinnlichen Wahrnehmungen vollziehen, die Sinnesempfindungen sind lediglich von uns, von unserem Ich, von unserm Bewusstsein selbst erzeugte Bewusstseinsmodificationen, nur ist die Entstehnng und Beschaffenheit der Sinnesempfindungen von den Erregungen oder Reizungen der Sinnesnerven als ihren unumgänglich notwendigen vorgängigen Bedingungen abhängig. Für das Denken der wahren Wirklichkeit, welches sich ausschliesslich in von Gesichts- oder höchstens noch Getastempfindungen hergenommenen Bildern bewegt, kommen nur die Gesichts- und neben und mit ihnen die Getastempfindungen in Betracht. Wir schliessen deshalb von unserer Erörterung die übrigen nur für die sinnliche Wahrnehmung und weiterhin für die Physiologie wichtigen Sinnesempfindungen aus und beschränken uns lediglich auf eine weitere Auseinandersetzung über die Gesichts- und Getastempfindungen. Diese Auseinandersetzung führt uns dann sofort zu den sinnlichen Vorstellungen hinüber.

80. Physiologisch ist jede Gesichts- oder Getastempfindung im gewöhnlichen Sinne des Wortes aus einer Anzahl von einzelnen, von einander unterscheidbaren Empfindungen, die je den einzelnen in der Netzhaut des Auges oder in den Tastwärzchen der Haut ausmündenden Nervenfasern entsprechen, zusammengesetzt. Diese einzelnen Empfindungen sind an und für sich genommen durchaus einfach und ausdehnungslos. Sie sind eben nichts als Bewusstseinsmodificationen. Die Summe dieser einzelnen Gesichts- oder Getastempfindungen denkt nun die Seele als ausgedehnt und eben weil sie eine bestimmte ist, als ausgedehnt mit bestimmter Grösse und Gestalt. Dass die Seele die Summe der Empfindungen als Ausdehnung denkt, dazu ist sie durch die Empfindungen nicht veranlasst, da sowol die einzelnen Empfindungen als ihre Summe durchaus unausgedehnt und einfach sind. Dass sie diese Ausdehnung als eine Ausdehnung von bestimmter Grösse und Gestalt denkt, dazu ist die Seele allerdings insofern veranlasst, als die einzelnen Empfindungen von einander unterscheidbar sind und ihre Summe eine ganz bestimmte ist. Die Ausdehnung ist also ein von der Seele zu den Empfindungen Hinzugedachtes, Hinzuerzeugtes, aber hinsichtlich ihrer bestimmten Gestalt und Grösse nicht ein willkürlich Hinzugedachtes. Sie ist und bleibt aber eine blos gedachte Ausdehnung, da die einzelnen Empfindungen sowol als ihre Summe durchaus unausgedehnt und einfach sind. Diese gedachte Ausdehnung der Gesichts- und Getastempfindungen macht nun das eine Moment der sinnlichen Vorstellung aus.

81. Die Seele bleibt nun nicht dabei stehen, die Summen der einzelnen Gesichts- und Getastempfindungen, welche je eine Gesichts- oder Getastempfindung im gewöhnlichen Sinne des Wortes ausmachen, als ausgedehnt mit bestimmter Grösse und Gestalt zu denken, sie fasst diese Summen je sofort auch als wirkliche ausgedehnte Dinge selbst, sie objectiviert dieselben, d. h. sie stellt sie dem Bewusstsein als ein Selbständiges gegenüber. Damit ist die Unterscheidung der Bewusstseinsthätigkeit vom Bewusstseinsinhalt gegeben und der Bewusstseinsinhalt wird sofort als auser dem Bewusstsein seiender Gegenstand des Bewusstseins gedacht. Diese Verselbständigung oder Objectivation der Gesichts- oder Getastempfindungen macht das zweite Moment der sinnlichen Vorstellung aus. Unter sinnlicher Vorstellung verstehen wir dem-

nach nichts anders als eine Summe von zusammengehörenden einzelnen Gesichts- oder Getastempfindungen, sofern sie als ausgedehnt und als wirkliches Ding gedacht werden.

80. Wir können die Umbildung der Sinnesempfindung zur sinnlichen Vorstellung durch die Seele nicht erklären ohne die Denkthätigkeit der Seele. Schon das Unterscheiden der einzelnen Empfindungen, deren Summe eine Empfindung im gewöhnlichen Sinne des Wortes ausmacht, ist ein Denken, wenigstens nach dem Begriff, den wir uns erfahrungsmässig vom Unterscheiden bilden Auch das Auffassen der Summe der einzelnen zusammengehörenden Empfindungen als ausgedehnt können wir uns nicht anders als ein Hinzudenken der Ausdehnung zu den Empfindungen, als ein Aussagen der Ausdehnung von der Empfindung, also als ein Denken, wie wir es in unserm entwickelten Bewusstsein erfahren, erklären. Indes wie wir in der Empfindung einen Bewusstseinszustand unter Händen haben, der in gewisser Weise den Gegensatz bildet zum Denken, indem in ihm Bewusstseinsthätigkeit und Bewusstseinsinhalt zu einem Ganzen verschmolzen sind, während das Denken nur durch Teilung und Beziehung der Bewusstseinsinhalte zu Stande kommt, so mögen wir auch hier bei der Thätigkeit der Unterscheidung der einzelnen Empfindungen und der Auffassung ihrer Summe als ausgedehnt der eigentlichen Denkthätigkeit noch entbehren können. Sind nämlich die einzelnen Empfindungen durch ihre Verschiedenheit vor dem Ineinanderfliessen in Eine, blos dem Grade nach stärkere, Empfindung geschützt, bleiben also diese einzelnen Empfindungen in ihrer Unterschiedenheit bestehen, so mögen sie doch wegen ihrer Zusammengehörigkeit und wegen ihrer Beziehung auf ein und dasselbe identische Ich oder Bewusstsein in anderer Beziehung eine Einheit bilden können, welche sich für die Empfindung als continuierliche mit bestimmten Grenzen als Ausdehnung von bestimmter Grösse und Gestalt darstellt.

83. Können wir uns somit das Eine Moment der Vorstellung, die Ausdehnung der Empfindung allenfalls erklären ohne den Boden der Empfindung irgend zu verlassen, so sind wir doch völlig ausser Stande, das zweite Moment der Vorstellung, die Objectivation der Empfindung anders als Denkthätigkeit im strengen Sinne aufzufassen und uns deutlich zu machen. Die Objectivation der Empfindung besteht ja eben

darin, dass wir die ausgedehnte Empfindung als ein wirkliches Ding fassen, dass wir den bestimmten, je nach den Erregungen und Reizungen der Sinnesnerven verschiedenen ausgedehnten Empfindungsinhalten das Prädicat der Wirklichkeit beilegen, dasselbe von ihnen aussagen. Bei jeder Objectivation einer Empfindung handelt es sich also notwendig und immer um zwei wesentlich von einander verschiedene Bewusstseinsinhalte: um den einen, der immer wechselt je nach Verschiedenheit der Nervenreize, um den Empfindungsinhalt, der als ausgedehnt gedacht wird; um den andern, der immer derselbe bleibt, um den Bewusstseinsinhalt der Wirklichkeit, des wirklichen Dinges, und die Objectivation kommt einzig dadurch zu Stande, dass diese beiden Bewusstseinsinhalte im Urteil aufeinander bezogen und mit einander verbunden werden. Die Objectivation der Empfindung ist also in der That Denken im wahren und strengen Sinne.

84. Es folgt die Vorstellung, sofern sie eine Objectivation der Empfindung ist, muss als eigentliches Denken bezeichnet werden. Nun haben wir früher das Denken als eine Verbindung zweier Vorstellungen mit einander bezeichnet. Wie kann denn nun die Vorstellung eigentliches Denken und das Denken hinwiederum eine Verbindung von Vorstellungen sein? Wir müssen die Thätigkeit des Vorstellens von ihrem Resultat, den Vorstellungsbildern, unterscheiden. Die Thätigkeit des Vorstellens oder Objectivierens ist zweifelsohne nichts als eigentliches Denken, das Resultat dieser Thätigkeit hingegen, die Vorstellungsbilder, sind die Vorstellungen im eigentlichen Sinne. In diese Thätigkeit des Vorstellens wie in das Denken überhaupt werden wir einzig und allein eingeführt durch die Sprache. Das Denken besteht ja eben in der Verbindung der Vorstellungen vermittelst des Satzes der Sprache, vermittelst der Verbindung von Nomen und Verbum. Erst also, indem uns in den Wörtern der Sprache die Vorstellungen und in den Sätzen der Sprache das Gesetz ihrer Verbindung gleichsam handgreiflich vor Augen gestellt sind, beginnen wir mit der Thätigkeit des Vorstellens und Denkens. Die Sprache führt uns durch ihre Wörter in eine fertige Welt von Vorstellungsbildern ein und lehrt uns in ihren Sätzen diese Vorstellungsbilder mit einander gesetzmässig verbinden. Wir sind zur Erzeugung der Vorstellungsbilder nicht schlechthin und einfach auf unsere Thätigkeit des Vorstellens angewiesen. Wäre dieses der Fall, dann würden die Vorstellungsbilder gar nie zu Stande kommen,

da das Vorstellen als Denken ja vielmehr die Vorstellungsbilder voraussetzt. In den Wörtern der Sprache werden uns vielmehr die Vorstellungsbilder geboten und in den Sätzen der Sprache lernen wir ihre gesetzmässige Verbindung kennen, diese Wörter und Sätze nachsprechend werden in uns die vom Vorstellen vorausgesetzten Vorstellungsbilder geweckt, und wird von uns zugleich die Thätigkeit des Vorstellens geübt. Durch diese Thätigkeit des Vorstellens wird dann ein neues erweitertes Vorstellungsbild erzeugt. Wir stellen uns z. B. ein Haus als rot, als rund, viereckig vor und haben nunmehr nicht blos das Vorstellungsbild eines Hauses, sondern das eines roten, eines runden, eines viereckigen Hauses. So ist es verständlich, wie der Act des Vorstellens einerseits die Vorstellungsbilder voraussetzt und andererseits neue Vorstellungsbilder erzeugt.

85. Diese in den Wörtern der Sprache uns gebotenen, von dem Acte des Vorstellens zum Teil vorausgesetzten, zum Teil erzeugten Vorstellungsbilder sind nun das einzige Material, mit dem unser Denken operiert. Sofern sie vom Denken verwendet und gebraucht werden als Subjecte seiner Sätze und als Prädicate seiner Substantivsätze werden diese Vorstellungsbilder zu Begriffen. Unter dem Worte Begriff versteht man allerdings häufig auch die Definition oder Erklärung eines Dinges, welche nur in einem ganzen Satze gegeben werden kann. Sofern wir indes unter dem Worte Begriff nicht eben einen ganzen Gedanken oder Satz, wie ihn die Definition oder Erklärung eines Dinges immer bietet, sondern nur ein Moment, einen Teil eines Gedankens, wie ihn ein einzelnes Wort bezeichnet, verstehen, sind uns die Begriffe nichts anders als die im Denken verwendeten und als Subjecte seiner Sätze oder Prädicate seiner Substantivsätze gebrauchten Vorstellungsbilder. Wie wir unter Vorstellungen nicht die Acte des Vorstellens, sondern das abgeschlossene fertige Resultat dieser Acte, die Vorstellungsbilder verstehen, so verstehen wir hier unter Begriffen nicht ganze Gedanken, Definitionen oder Erklärungen, sondern nur Momente, Teile von Gedanken, sofern sie durch einzelne Worte fixiert sind, also die im Denken verwendeten und gebrauchten Vorstellungsbilder. Wir rechnen nur die Subjecte der Sätze und die Prädicate der Substantivsätze und nicht auch die Verben der Sätze, insbesondere nicht die Verben der Intransitiv- und Activsätze zu den Begriffen, weil in den Verben durch den Ausdruck der Person die Stufe der Vorstellung ganz wesent-

lich überschritten ist. Hingegen können wir die Objecte der Activsätze durchaus zu den Begriffen zählen.

86. Wir sehen, es kommt zur Begründung unserer Erklärung des Begriffs vor Allem auf den Nachweis an, dass der Begriff durchaus auf der Stufe der Vorstellung stehen bleibt, dass er im Grunde nichts anderes als ein Vorstellungsbild, wenn auch ein im Denken verwendetes und gebrauchtes Vorstellungsbild ist. Der erste Beweis nun, dass der Begriff im Grunde nichts anderes als ein Vorstellungsbild ist, liegt in der einfachen Thatsache, dass uns bei all unsern sogenannten Begriffen ein Vorstellungsbild vorschwebt und dass wir, um uns des Inhalts derselben zu vergewissern, eben auf dieses Vorstellungsbild und auf nichts anderes reflectieren, darum auch diesen Inhalt aus dem Vorstellungsbild und nirgends anders woher erheben. Der Begriff muss also, das folgt hieraus notwendig, wenn nicht mit dem ganzen Vorstellungsbild, so doch mit einem Teile desselben identisch, er muss, wenn nicht das Vorstellungsbild selbst, so doch in ihm enthalten sein. Alle unsere Begriffe für geistige Eigenschaften und Thätigkeiten sind darum im Grunde nur Begriffe für körperliche Eigenschaften und Thätigkeiten, wie sie in den Vorstellungsbildern ihren Ausdruck finden, und werden von diesen körperlichen Eigenschaften und Thätigkeiten auf die geistigen Eigenschaften und Thätigkeiten übertragen, gelten darum von ihnen auch nicht im eigentlichen, sondern nur im übertragenen bildlichen Sinne. Alle unsere Wörter ferner, die als Ausdrücke der Begriffe vom Sprach- und Denkgenius der Menschheit so passend als möglich für diese Begriffe gewählt sein müssen, haben wie die Begriffe selbst, ursprünglich eine durchaus sinnliche Bedeutung, wie sie den Vorstellungsbildern entspricht, und sie erhalten eine geistige Bedeutung einzig durch ihre Anwendung auf geistige Eigenschaften und Thätigkeiten, die sinnliche Bedeutung ist darum ihre eigentliche, die geistige ist nur eine übertragene, bildliche. In der That erfassen wir etwas Geistiges durch einen Begriff in Wirklichkeit nie und nirgends. In Wirklichkeit erfassen wir durch einen Begriff immer nur etwas Sinnliches, wie es das Vorstellungsbild bietet. Höchstens können wir das im Begriffe erfasste Sinnliche als Bild verwerten, um uns das Nichtsinnliche, das Geistige, unter diesem Bilde näher zu bringen oder klarer zu machen. Die Begriffe enthalten darum nichts anderes als die Vorstellungsbilder, ihr Inhalt muss in und mit dem Inhalt der Vorstellungsbilder gegeben sein.

87. Sind ferner die Vorstellungsbilder und die Begriffe wesentlich von einander verschieden, so sind beide nicht blos als Bewusstseinsinhalte verschieden, wie die Vorstellungsbilder von den Vorstellungsbildern und die Begriffe von den Begriffen verschieden sind, sie setzen auch ganz verschiedenartige Bewusstseinsthätigkeiten voraus, die Bewusttseinsthätigkeit, welche das Vorstellungsbild als ihren Inhalt umfasst, ist eine ganz andersartige als diejenige, welche den Begriff als ihren Inhalt umfasst; sie setzen ferner grundverschiedene Bewusstseine, die Vorstellungsbilder ein Empfindungsbewusstsein, die Begriffe ein Denkbewusstsein voraus, die ihre Inhalte niemals mit einander vertauschen, niemals in einander übertragen. Ja diese Bewusstseine sind nicht einmal im Stande, ihre beiderseitigen Inhalte zu reproducieren. Eine nachfolgende Bewusstseinsthätigkeit kann doch, sei es das Vorstellungsbild, sei es den Begriff, die je den Inhalt einer vorhergehenden Bewusstseinsthätigkeit bildeten, reproducieren und zu ihrem eigenen Inhalt machen. Wenn hingegen Vorstellungsbild und Begriff wesentlich verschieden wären, so könnte weder das Empfindungsbewusstsein den Begriff, noch das Denkbewusstsein das Vorstellungsbild in sich reproducieren und so zu seinem Inhalte machen. Wir hätten also in Wirklichkeit statt eines Bewusstseins zwei Bewusstseine, wir wären statt eines Ich zwei Ich, was doch wol aller Erfahrung widerstreitet.

88. Man wendet ein: Aber die Vorstellungsbilder sind doch in der That grundverschieden von den Begriffen. Sie bieten uns ein ausgedehntes Einzelding von bestimmter Grösse und Gestalt, dem wir wegen seiner Ausdehnung einen bestimmten Ort im Raume anweisen, der zugleich mit ihm von keinem andern Ding eingenommen werden kann, ihm also insofern ausschliesslich eigentümlich ist, sie drücken darum das dem Einzelding ausschliesslich Eigentümliche, seine Diesheit, seine *haecceitas*, das was das Ding zu diesem bestimmten Einzelding macht, aus. Der Begriff hingegen bezeichnet nur das in mehreren Dingen gleichmässig sich Findende, mehreren Dingen gleichmässig Zukommende, darum das Allgemeine, nie das ausschliesslich Eigentümliche. Wir können nicht erwidern, es gebe in Wirklichkeit keinen Raum, also auch keinen Ort und keinen ausschliesslich eigentümlichen Ort, es gebe insbesondere keine Einzeldinge auf dem Gebiete der Natur, wo doch einzig und allein ein dem Vorstellungsbild entsprechendes an einem Orte befindliches Ding ge-

sucht werden könne. Denn es handelt sich für uns hier nicht um die Welt der Wirklichkeit, sondern um die Welt des Bewusstseins und es bliebe trotz dieser Erwiderung immer noch die Frage offen, ob nicht doch das Vorstellungsbild im Unterschied und Gegensatz zum Begriff das ausschliesslich Eigentümliche eines sei es wirklichen oder blos gedachten Einzeldings biete. Indes brauchen wir auch in keiner Weise die Welt des Bewusstseins zu verlassen, um den gemachten Einwand zu entkräften. Niemand wird leugnen, dass wir ein ganz bestimmtes Einzelwirkliches z. B. diese bestimmte Empfindung, die ich jetzt habe, dieses bestimmte Wort, das ich jetzt lese, zum Subject eines Satzes zu machen vermögen und von ihm Aussagen aufstellen können, sofern es eben nur dieses bestimmte Einzelwirkliche ist. In diesem Falle ist doch das bestimmte Einzelwirkliche, obgleich es gerade nach seiner bestimmten Einzelwirklichkeit genommen wird, durchaus nicht mehr blosses Vorstellungsbild, sondern Begriff. Der Begriff kann also gerade sowol wie das Vorstellungsbild ein bestimmtes Einzelwirkliches, ein Einzelding und in und mit ihm das ihm ausschliesslich Eigentümliche zum Ausdruck bringen. Wäre es nicht der Fall, so würde das Einzelwirkliche ja gar nicht Gegenstand unsers Denkens werden können, wenigstens würde es vom Denken nach seiner Eigentümlichkeit nicht erfasst werden können, das Einzelwirkliche würde seiner Eigentümlichkeit nach lediglich ein Inhalt des Empfindungsbewusstseins sein, den das Denkbewusstsein nicht zu reproducieren vermöchte.

89. Ja im Grunde bezeichnen die Begriffe genau so wie die Vorstellungsbilder nichts anderes als Einzeldinge. Wir können allerdings fortschreitend die bestimmteren Merkmale der Vorstellungsbilder, die das bezeichnete Einzelding von andern Einzeldingen derselben Art und weiterhin auch die verschiedenen Arten von Einzeldingen von einander unterscheiden, fallen lassen und auf diesem Wege zu immer unbestimmteren Bewusstseinsinhalten, ja bis zum unbestimmtesten Bewusstseinsinhalt von allen gelangen. So kommen wir vom Vorstellungsbild eines bestimmten Menschen durch Ausscheidung des ihm ausschliesslich Eigentümlichen zum Bewusstseinsinhalt des Menschen, von diesem durch Ausscheidung des den Menschen vom Tier Unterscheidenden zum Bewusstseinsinhalt vom Tier, von diesem durch Ausscheidung des das Tier von der Pflanze Unterscheidenden zum Bewusstseinsinhalt von der Pflanze,

von diesem durch Ausscheidung des die Pflanze vom leblosen Körper Unterscheidenden zum Bewusstseinsinhalt vom leblosen Körper, von diesem durch Ausscheidung des den Körper von einem Ding Unterscheidenden zum Bewusstseinsinhalt vom Ding, von diesem endlich durch Ausscheidung des das Ding vom Sein Unterscheidenden zum Bewusstseinsinhalt vom Sein. Aber was wir auf diesem Wege gewinnen, sind nicht immer bestimmungsloser, sondern nur immer verschwommener werdende Bewusstseinsinhalte, die ausgeschiedenen näheren Bestimmungen werden nicht etwa ausgetilgt sondern nur nicht beachtet, sie werden mehr oder minder verwischt; mit andern Worten, diese unbestimmteren Bewusstseinsinhalte bis zum unbestimmtesten hin sind nichts als Gemeinbilder, die sich bei längerem Betrachten und genauerem Fixieren sofort wieder in fest umrissene und bestimmt gestaltete Vorstellungsbilder von Einzeldingen verwandeln. Das gilt nicht blos von den Bewusstseinsinhalten vom Menschen, vom Tier, von der Pflanze, vom Körper, das gilt auch von den Bewusstseinsinhalten vom Ding und vom Sein. Haben wir bei ersterem nicht mehr einen Körper vor Augen, der sich uns unwillkürlich zum ganz bestimmten Einzelding gestaltet, so denken wir ihn nur noch negativ als Nichtkörper, wir entbehren jedes positiven Bewusstseinsinhalts, wenn wir nicht etwa die Schriftzüge des Wortes Ding, die wir uns vorstellen, dafür halten wollen. Haben wir bei letzterem nicht etwa noch eine körperliche Thätigkeit, eine Bewegung, die noch ein Seiendes aber nicht mehr ein Körper ist, vor Augen, die sich uns dann aber sofort zu einem ganz bestimmten Einzelwirklichen gestaltet, so bleiben uns als positiver Bewusstseinsinhalt einzig die Schriftzüge des Wortes Sein übrig.

90. Man bezeichnet diese Reihenfolge von immer unbestimmter oder immer bestimmter werdenden Bewusstseinsinhalten, je nachdem man nämlich in ihr vom bestimmtesten oder unbestimmtesten ausgeht, als aufsteigende oder absteigende Begriffsscala und nennt die nächste höhere Stufe das *genus proximum* der vorhergehenden in der aufsteigenden Begriffsscala, betrachtet jede Stufe dieser Scala als zusammengesetzt aus der nächsten höheren Stufe und aus dem ihr ausschliesslich Eigentümlichen, der *differentia ultima*, jede Stufe dieser Scala also als zusammengesetzt aus dem *genus proximum* und der *differentia ultima*. Die einzelnen Stufen der Scala werden nun als Begriffe bezeichnet und die Begriffe werden demgemäss als zusammengesetzt aus dem *genus proxi-*

*mum* und der *differentia ultima*, der Begriff *homo* z. B. als zusammengesetzt aus der nächsten höheren Stufe, seinem *genus proximum: animal* und aus dem ihm Eigentümlichen, seiner *differentia ultima*: *rationalis* betrachtet. Es ist richtig, dass die wissenschaftliche Begriffsbildung, welche in der Definition ihren Ausdruck findet, sich der Natur unsers Denkens gemäss in dieser Weise durch Verbindung des nächst höheren Begriffs mit dem ihm Eigentümlichen also des *genus proximum* mit der *differentia ultima* vollzieht. Aber ganz falsch wäre die Annahme, dass die ursprüngliche begriffbildende Thätigkeit in der gleichen oder auch nur ähnlichen Weise vor sich gegangen sei. Die ursprüngliche begriffbildende Thätigkeit kann nur darauf aus sein, einander fordernde, auf einander hinweisende Merkmale und nicht etwa von einander in der Wirklichkeit getrennt bestehende wie das *genus proximum* und die *differentia ultima* zu Einem begrifflichen Ganzen zu vereinigen. Nur solche begriffliche Ganze können uns für die Erkenntnis der Dinge von Nutzen sein; wo immer uns eins ihrer Merkmale begegnet, da weist uns dieses auf die übrigen hin und wir können mit Fug und Recht dem Ding, an dem wir blos das eine Merkmal bemerkten, die übrigen beilegen, das Ding unter den Begriff subsumieren. Diese Subsumtion ist in diesem Falle ein wahrhaft synthetischer Act unseres Denkens und bezeichnet einen Fortschritt und eine Erweiterung unserer Erkenntnisse. Die Anwendung hingegen des aus den getrennt bestehenden Merkmalen des *genus proximum* und der *differentia ultima* zusammengesetzten Begriffs auf ein Ding ist nur möglich, nachdem sowol das eine Merkmal als auch das andere als in dem Ding vorhanden constatiert ist, sie ist darum nichts als eine klare Darlegung des bereits Erkannten und hat darum ihren Wert und ihre Bedeutung nicht für die ursprüngliche Erkenntnis der Dinge, sondern lediglich für die wissenschaftliche Verarbeitung der schon fertigen und gewonnenen Erkenntnis.

91. Mag es sich übrigens um die Producte der ursprünglichen oder der wissenschaftlichen Begriffsbildung, um auf einander hinweisende, einander fordernde oder getrennt von einander bestehende Merkmale handeln, in jedem Falle sind diese Merkmale sowol als die aus ihnen zusammengesetzten Begriffe nichts als Vorstellungsbilder höchstens mehr oder minder verschwommene Vorstellungsbilder, sogenannte Gemeinbilder, die sich bei längerem Betrachten alsbald in Vorstellungsbilder von ganz bestimmten Einzeldingen oder

Einzelwirklichkeiten umwandeln. Deutlicher noch als bei den getrennt bestehenden Merkmalen, welche die Stufen der Begriffsscala bilden, sehen wir dieses bei den einander fordernden und auf einander hinweisenden Merkmalen. Sie müssen ja eben, um auf die andern Merkmale des Dinges und mit ihnen auf das ganze Ding hinweisen zu können, auch das ganze Ding nach der ihm eigentümlichen Beschaffenheit zum Ausdruck bringen. Für die Pflanze sind solche Merkmale z. B. die Blätter, die Blüten, für das Tier die Bewegungsorgane, die Fresswerkzeuge, für den Menschen das Antlitz, die Sprache. Niemand wird leugnen, dass wir in all diesen Merkmalen wahre Vorstellungsbilder, wenn auch Gemeinbilder, vor uns haben, die sich dem betrachtenden Auge gegenüber immer bestimmter gestalten.

92. Wir sehen eine Allgemeinheit, die den Begriff zu etwas wesentlich Anderem als die Vorstellung machen würde, kommt ihm in keiner Weise zu. Durch den Begriff wird darum auch der Standpunkt der Vorstellung und des Vorstellungsbildes in Wahrheit nicht überschritten. Er gaukelt uns gerade sowol wie das Vorstellungsbild den Schein von Einzelexistenzen in der Natur vor und verfestigt uns wie sie in dieser Welt des Scheines. Nicht in den die Vielheit der scheinbaren Naturdinge zum Ausdruck bringenden Begriffen, sondern in dem Verbum als dem Ausdruck der Person, in der Erkenntnis der in der Vielheit existierenden Personen als demGegensatz der notwendig in der Einheit beharrenden Natur wird die Vielheit scheinbarer Natureinzeldinge, wie sie Begriff und Vorstellungsbilder noch bieten, beseitigt und der Standpunkt der Vorstellung, der Vorstellungsbilder und der Begriffe wahrhaft überschritten. Den ersten Versuch einer Überwindung der scheinbaren Vielheit in der Natur haben wir allerdings in den substantivischen Prädicaten des Substantivsatzes. In ihnen kommt die Allgemeinheit des Begriffs, d. h. seine Anwendbarkeit auf mehrere Einzeldinge zum Ausdruck und zur Verwendung, durch die Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine wird das Einzelne seiner Einzelheit und Bestimmtheit entkleidet, damit die scheinbare Vielheit beseitigt und zu einer höhern Einheit verbunden. Aber dieser Versuch ist nur dadurch möglich, dass im Substantivsatz noch das Verbum wenn auch in abgeschwächtester Form vorhanden ist und die Bedeutung des substantivischen Prädicats hat eben darin ihren Grund, dass die Macht des Verbums als Ausdrucks

der Person, die allein die scheinbare Vielheit der Natur zu beherrschen und zu überwinden vermag, im Substantivsatz an das substantivische Prädicat abgetreten und auf dasselbe übergegangen ist. An sich genommen ist das substantivische Prädicat des Substantivsatzes so gut ein Vorstellungsbild wie jeder andere Begriff trotz seiner Allgemeinheit, die es höchstens zu einem abgeblassteren und verschwommeneren Gemeinbild gestaltet. Zudem ist die Herausbildung des Substantivsatzes mit substantivischem Prädicat nur ein erster Versuch, statt der scheinbaren Vielheit der Naturdinge eine höhere Einheit zu gewinnen, in Wirklichkeit bleiben wir trotz dieses Versuches und mit diesem Versuche mitten in der scheinbaren Vielheit wirklicher Dinge stecken, der Allgemeinbegriff ist uns höchstens ein diese Vielheit zusammenfassender Gedanke, die Vielheit bleibt uns nach wie vor das Reale und die Einheit ist uns in Wirklichkeit nur etwas Unreales, blos Gedachtes. Wahrhaft beseitigt kann diese Vielheit einzig werden durch die Erkenntnis des Ich als der in der Vielheit existierenden Person, die den Gegensatz bildet zu der Natur als der in der Einheit beharrenden Sache. Selbst wenn wir unsere sogenannten Begriffe definieren, d. h. in vollständigen Sätzen sie auf die ihnen zunächst stehenden höheren Begriffe zurückführen und aus diesen höheren Begriffen und dem ihnen selbst Eigentümlichen zusammensetzen, kommen wir nicht wesentlich über den Standpunkt der Vorstellung hinaus. Das im Begriff Ausgedrückte bleibt uns trotz dieser Definition ein Einzelnes, für sich Bestehendes, wie es uns das Vorstellungsbild bietet. Erst wenn wir das im Begriff Ausgedrückte nach seinem Wert und seiner Bedeutung im All des Wirklichen, nach seiner Stellung im Ganzen, als Glied des endlichen im Unendlichen begründeten Gegensatzes, oder wenigstens als Moment dieses Gliedes würdigen, erst dann ist in Wahrheit der Standpunkt des Denkens erreicht und der Standpunkt der Vorstellung überwunden.

93. Der Begriff ist eben auch als Allgemeinbegriff ganz und gar der Ausdruck für den Standpunct der Vorstellung, so dass vorstellungsmässiges und begriffliches Denken eins und dasselbe sind, und findet nur auf dem Standpunkt der Vorstellung seine eigentliche und berechtigte Anwendung und Verwertung. Darum weist uns zunächst das umgekehrte Verhältnis des Inhalts und Umfangs der Begriffe, gemäss dem der

allgemeinste Begriff den geringsten Inhalt hat und die Begriffe um so inhaltreicher werden, je mehr sie sich dem Vorstellungsbild nähern, so dass eben das Vorstellungsbild die ganze Wirklichkeit umfasst, darauf hin, dass wir nur in der sinnlichen, den Vorstellungsbildern entsprechenden Scheinwelt eine Realität vor uns haben, dass es ausser ihr keine Realität gibt. Darum gibt es für die Allgemeinbegriffe Gegenstände, auf die sie in eigentlicher und berechtigter Weise angewendet werden könnten, nur in der sinnlichen Scheinwelt. Die Anwendung eines Allgemeinbegriffs setzt gleiche Dinge voraus. Nun gibt es freilich gleiche Dinge überhaupt nicht, aber wir haben doch ein gewisses Recht von gleichen Dingen in der organischen Natur zu sprechen. Das was sich in den organischen Dingen gleichbleibt, ist freilich weder ihr Inhalt, noch ihre Form, ist überhaupt nichts ihnen Immanentes, es ist einzig der über ihnen stehende schaffende Gedanke. Sofern dieser schaffende Gedanke sich gleichbleibt für die nur durch die Zahl unterschiedenen sogenannten Dinge derselben Art, kann man mit Fug und Recht von gleichen Dingen reden, obgleich in den Dingen selbst Inhalt und Form beständig wechselt und sie darum nur mit Unrecht Einzeldinge genannt werden. Für die verschiedenen Arten von Dingen sind auch verschiedene schaffende Gedanken vorauszusetzen, für die gleichen durch nichts als durch die Zahl (das erste, das zweite u. s. w.) verschiedenen Dinge derselben Art gilt nur ein und derselbe schaffende Gedanke und eben wegen dieses sich gleichbleibenden, wenn auch über ihnen stehenden, schaffenden Gedankens nennen wir sie mit Recht gleich und wenden auf sie die Allgemeinbegriffe an.

94. Wir sahen, die Annahme, dass Vorstellung und Begriff etwas wesentlich Verschiedenes seien, zerreisst unser Bewusstsein, zerteilt dasselbe in ein Empfindungs- und Denkbewusstsein, vernichtet somit seine Einheit. Einen ähnlichen Einfluss übt diese Annahme auch auf die Dinge aus, sie zerreisst die Dinge, zerteilt sie in Erscheinung und Wesen und vernichtet damit ihre Einheit. Natürlich handelt es sich nur um unsere Auffassung des Bewusstseins und der Dinge, auf unser wirkliches Bewusstsein und auf die wirklichen Dinge kann diese Annahme keinen Einfluss ausüben, sie bleiben trotz derselben in ihrer Einheit bestehen. Wir vermögen die gleichen Dinge nur dadurch von einander zu unterscheiden und auseinander zu halten, dass wir ihnen einen bestimmten Ort im Raume als ihnen in

einem bestimmten Zeitmomente ausschliesslich angehörend anweisen. In derselben Zeit kann ja niemals derselbe Ort zwei verschiedenen Dingen angehören. Es sind die sogenannten *conditiones hic et nunc*, welche uns ein Auseinanderhalten zweier gleicher Dinge möglich machen. Sobald wir diese *conditiones hic et nunc* hinweg denken, fallen uns die gleichen Dinge sofort und notwendig zusammen und ist ein Auseinanderhalten und Unterscheiden derselben für uns durchaus unmöglich. Von diesen *conditiones hic et nunc* sieht nun der nur die gleichen Dinge nach ihrer Gleichheit bezeichnende Allgemeinbegriff ab und eben weil er von diesen *conditiones* absieht ist er allgemein. In dem Vorstellungsbild hingegen werden diese *conditiones* festgehalten und insofern dieses geschieht ist das Vorstellungsbild nicht allgemein, bezeichnet vielmehr ein bestimmtes zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort befindliches Einzelding. Der Begriff hat darum nicht etwa einen andern Inhalt als die Vorstellung, er hat vielmehr denselben Inhalt mit der Vorstellung, wenn auch nur zu einem Teile nicht nach seiner Ganzheit. Dasjenige nun, was der Begriff in den gleichen Dingen als in jedem derselben gleichmässig sich findend bezeichnet, eben dieses bezeichnet er auch als in jedem der Dinge gleichmässig bleibend, dauernd, beharrend trotz aller Veränderungen, die sie im Laufe der Zeit durchmachen. Insofern der Begriff das in den gleichen Dingen gleichmässig Vorhandene als in jedem von ihnen trotz aller Veränderungen bleibend, dauernd, beharrend bezeichnet, ist er der Ausdruck für das sogenannte Wesen der Dinge. Wir wissen schon, in welchem Sinne man einzig von gleichen Dingen sprechen kann, weder ihr Inhalt noch ihre Form bleibt gleich, nur der über ihnen stehende schaffende Gedanke bleibt derselbe. In demselben Sinne kann man auch von einem dauernden, bleibenden, beharrlichen Wesen eines Dinges sprechen, man darf dieses Wesen nur nicht im Ding, sondern über demselben, in dem schaffenden Gedanken Gottes suchen. Der uns innewohnende, uns nötigende Trieb, alles im Vorstellungsbild Enthaltene zu objectivieren, zwingt uns aber den Inhalt des Begriffs, der das in den gleichen Dingen gleichmässig sich Findende, das in denselben Dingen trotz aller Veränderungen Bleibende, Dauernde, Beharrende ausdrückt, nicht über den Dingen zu suchen, sondern den Dingen selbst einzupflanzen. Wie wir im Vorstellungsbild das Ding selbst zu besitzen glauben, so wollen wir auch seinen ganzen Inhalt, also nicht

blos die dem Vorstellungsbild als solchem eigentümlichen *conditiones hic et nunc*, sondern auch den Inhalt des Begriffs im Dinge wiederfinden. Das Dauernde, Bleibende, Beharrende im Ding erhält nun in zweiter Linie in unserm Denken den Charakter des Notwendigen. Es erscheint uns eben als das Unveränderliche als das Sich-nicht-ändern-Könnende. Ihm gegenüber werden dann die Veränderungen des Dinges als das Zufällige bezeichnet d. h. als dasjenige, was sein und nicht sein, so sein und anders sein kann. Auch diese Auffassung ist nur wahr, wenn unter dem Notwendigen der über dem Ding stehende schaffende Gedanke gemeint ist, im Ding selbst ist in der That Alles zufällig, kann Alles sein und nicht sein, so sein und anders sein. Das Dauernde, Bleibende, Beharrliche erhält endlich in dritter Linie in unserm Denken den Sinn des An-sich-Seienden, gegenüber den Veränderungen, die nur an und in einem Andern sein können. Damit ist das Wesen zur Substanz geworden. Wahrhaft an-sich-seiend ist einzig und allein der über dem Ding stehende schaffende Gedanke, im Ding selbst ist Alles nicht etwa an einem Andern, sondern durch ein Anderes, nämlich durch den schaffenden Gedanken seiend. Der unklare Gedanke eines An-einem-Andern-Seienden hat seinen Grund in der unberechtigten Übertragung des Verhältnisses von Substantiv und adjectivischem Prädicat in der zweiten Form des Substantivsatzes auf die Wirklichkeit, den adjectivischen Prädicaten entsprechend sollen die Eigenschaften an dem Ding haften, ihm inhärieren. Der unklare Begriff des An-einem-Andern-Seins zieht dann als seinen Gegensatz den nicht minder unklaren des An-sich-Seins nach sich. Das Inhärenzverhältnis, welches nur für die Form des Denkens gilt, muss durch das Causalitätsverhältnis ersetzt, das Ding als die Wirkung des schaffenden Gedankens, der schaffende Gedanke als seine Ursache, die für sich selbst keiner Ursache bedarf, betrachtet werden. Wir sehen, dieser Gang unsers natürlichen Denkens zerreisst die Dinge, zerteilt sie in ein Bleibendes und Veränderliches, in ein Notwendiges und Zufälliges, in ein An-sich-Seiendes und An-einem-Andern-Seiendes, er zerstört und vernichtet die Einheit der Dinge.

95. Dieser ganze Gang nun unsers natürlichen Denkens hat offenbar seinen Anhalt in nichts anderem als in der Ausscheidung des Begriffs von der Vorstellung, er findet darum seinen thatsächlichen Abschluss und seine wissenschaft-

liche Grundlage in der Theorie der Wesensverschiedenheit und der Gegensätzlichkeit von Begriff und Vorstellung. Nach dieser Theorie soll eben der Begriff im Unterschied von der Vorstellung das Dauernde gegenüber dem Veränderlichen, das Notwendige gegenüber dem Zufälligen, das An-sich-Seiende gegenüber dem An-einem-Andern-Seienden bezeichnen. Diese Theorie bringt also die Zerreissung der Dinge, die Zerteilung derselben in ein Dauerndes und Veränderliches, in ein Notwendiges und Zufälliges, in ein An-sich-Seiendes und An-einem-Andern-Seiendes, die Vernichtung der Einheit der Dinge, welche das natürliche Denken einleitet, zum thatsächlichen Abschluss und gibt ihr die wissenschaftliche Grundlage. Dass wir auch Begriffe haben von dem Veränderlichen, Zufälligen, und An-einem-Andern-Seienden in den Dingen steht hiermit nicht im Widerspruch. Diese Begriffe bezeichnen dann in dem Veränderlichen, Zufälligen, An-einem-Andern-Seienden doch wieder ein Dauerndes, ein Notwendiges, ein An-sich-Seiendes gegenüber einem Veränderlichen, Zufälligen, An-einem-Andern-Seienden, die Zerreissung und Zerteilung der Dinge in Dauerndes und Veränderliches, Notwendiges und Zufälliges, An-sich-Seiendes und An-einem-Andern-Seiendes wird somit von den Dingen auch auf das Veränderliche, das Zufällige, das An-einem-Andern-Seiende in ihnen übertragen. Der Begriff bezeichnet eben seiner Natur nach etwas Allgemeines. So lange dieses Allgemeine nun im Sinne des Gemeinbildes genommen, also von den Vorstellungsbildern nicht wesentlich unterschieden wird, so lange ist und bleibt es wie diese Vorstellungsbilder etwas Veränderliches und insofern etwas Zufälliges. Aber einem unwillkürlichen Zuge unsers natürlichen Denkens folgend nehmen wir dieses Allgemeine sofort im Gegensatz zum Vorstellungsbild, damit nicht blos als etwas in den einzelnen gleichen Dingen gleichmässig Vorhandenes, sondern als etwas in jedem von ihnen Dauerndes, Bleibendes, Beharrendes, als etwas Unveränderliches, Notwendiges, und sofort auch als etwas An-sich-Seiendes, indem wir die Form unsers Urteils auf die Wirklichkeit übertragen. Das gilt dann natürlich allgemein nicht blos wenn es sich um die Dinge handelt, sondern auch wenn wir die von dem unveränderlichen Wesen der Dinge, wie wir es fassen, unterschiedenen Veränderungen derselben betrachten.

96. Es findet sich demnach in den Begriffen nichts, was nicht schon in den Vorstellungsbildern enthalten wäre, die Annahme vielmehr, dass die Begriffe einen andern Inhalt haben als die Vor-

stellungsbilder zerreisst und zerteilt unser Bewusstsein in ein Empfindungs- und Denkbewusstsein, die Dinge in die beiden Teile, aus denen sie bestehen sollen, Wesen und Erscheinung, diese Annahme vernichtet somit die Einheit unsers Bewusstseins sowol wie die Einheit der Dinge. Begriffe und Vorstellungsbilder können darum ihrem Wesen nach nicht verschieden sein. Das ist das Ergebnis unserer Erörterung. Diesem Ergebnis gegenüber drängt sich uns die Frage auf: Gibt es denn in der That für uns keine anderen Bewusstseinsinhalte als solche, die auf Grund bestimmter Nervenreize gebildet wurden, wie sie die Vorstellungsbilder und demnach auch die Begriffe uns bieten? Wenn es keine anderen Bewusstseinsinhalte gibt als die sinnlichen Vorstellungsbilder und die von ihnen nicht wesentlich verschiedenen Begriffe, dann können wir mit Fug und Recht auch keine andere Welt als die sinnliche Welt annehmen, dann sind wir unwiderruflich dem Materialismus verfallen; die sogenannte geistige Welt kann dann nur noch den Sinn eines Spiegelbildes der sinnlichen, einzig wahrhaft realen Welt haben; die sogenannte Wissenschaft verwandelt sich in eine blosse Kunde von der sinnlichen Scheinwelt. Die Beantwortung unserer Frage ist also von allerhöchstem Belange, von der fundamentalsten Bedeutung.

97. Es gibt nun in der That noch andere Bewusstseinsinhalte für uns als solche, welche auf Grund bestimmter Nervenreize gebildet werden, andere als Vorstellungsbilder und Begriffe. Schon für die Entstehung des Vorstellungsbildes mussten wir andere Bewusstseinsinhalte voraussetzen. Wir konnten uns diese Entstehung nicht anders als durch Objectivation eines Bewusstseinsinhalts erklären, mussten aber unter diesem notwendig einen Satz verstehen. Ebenso konnten wir auch für die Erklärung der Begriffe des Satzes nicht entbehren. Eben als Subjecte unserer Sätze wurden uns die Vorstellungsbilder zu Begriffen. Als Allgemeinbegriffe bewährten sie sich uns nur als substantivische Praedicate der Substantivsätze. In dem Satze haben wir also einen über die Vorstellungsbilder und Begriffe hinausgehenden Bewusstseinsinhalt. Der Satz gehört nun freilich der Sprache an. Aber wir haben ja schon erkannt, dass nicht die durch die Stimmwerkzeuge hervorgerufenen Luftschwingungen, sondern vielmehr die Vorstellungsbilder, sei es des Gehörs von gehörten Wörtern sei es des Gesichts von geschriebenen Wörtern und vor allem ihre gesetz-

mässige Verbindung zu Sätzen das Wesen der Sprache ausmacht. Jene Luftschwingungen sind nur der äussere, lautliche Ausdruck der eigentlichen Sprache, die lediglich in der gesetzmässigen Verbindung der Vorstellungsbilder von Wörtern besteht. Mag darum der Satz immerhin der Sprache angehören, er ist trotzdem gerade so gut und gerade so sehr etwas Innerliches, wie die Vorstellungsbilder von der sinnlichen Welt und die Begriffe und kann mit gleichem Rechte wie letztere als Bewusstseinsinhalt bezeichnet werden. Allerdings ist der Satz nicht in dem selben Sinne ein Bewusstseinsinhalt, wie die sinnlichen Vorstellungsbilder und Begriffe. Letztere sind die Bestandteile unserer Sätze, der Satz hingegen ist die Bewusstseinsthätigkeit selbst. Er ist darum in gewisser Hinsicht mehr als blosser Bewusstseinsinhalt, er ist vielmehr dasjenige, wodurch wir uns unserer Bewusstseinsinhalte bewusst werden. Sofern indes die Bewusstseinsthätigkeiten in erster Linie zum Bewusstsein gehören, können wir sie immerhin Bewusstseinsinhalte nennen, dürfen dabei aber unter Satz bei Leibe nicht das fertige gesprochene oder geschriebene Sprachganze verstehen — das ist nichts als ein Vorstellungsbild — der Satz bedeutet uns, sofern er über Vorstellung und Begriff hinausgeht, eben nichts als die Bewusstseinsthätigkeit des Verbindens der Wörter, nicht die fertigen Wortverbindungen, welche ihr Resultat sind. Im Satz in diesem Sinne haben wir in der That einen über die Vorstellungsbilder und Begriffe hinausgehenden Bewusstseinsinhalt. Im Verbum des Satzes als dem eigentlichen Satzerzeuger kommt die Person, das Ich, der Geist zum Ausdruck aber nur im Verbum sofern es eben thatsächlich den Satz erzeugt im *verbum finitum*. Diesem tritt der zweite Satzbestandteil, das Substantiv, als gegensätzliche Bildung gegenüber, sofern dasselbe einen Ausdruck schafft für das unpersönliche Ding, für die unpersönliche Sache, also für die Natur. Indem das satzerzeugende Element, das *verbum finitum*, die beiden Bestandteile des Satzes thatsächlich mit einander verbindet, bildet es im Vereine mit dem Substantiv einen Ausdruck für das über den Gegensätzen stehende Unendliche. Wohlgemerkt! Nur dadurch, dass das Verbum als *verbum finitum* thatsächlich den Satz erzeugt, nur dadurch, dass es in Verbindung mit dem Substantiv das Satzganze thatsächlich herstellt, also nur durch seine Thätigkeit der Satzerzeugung, nur durch seine Thätigkeit der Herstellung des Satzganzen bringt es die

Person, das Ich, bringt es das über den Gegensätzen stehende Unendliche zum Ausdruck, nur durch diese Thätigkeit wird die Welt der Vorstellungsbilder und Begriffe wahrhaft überschritten. Die Bestandteile des Satzes, das Substantiv und Verbum, jedes für sich genommen und aus der Satzverbindung gelöst, sind ebenso wie das Resultat dieser Thätigkeit des Satzerzeugens und der Herstellung des Satzganzen der fertige gesprochene oder geschriebene Satz, nichts als Vorstellungsbilder. Ja noch mehr! Sobald wir über die im Verbum ausgedrückte Person, über die im Substantiv ausgedrückte Natur, über das im Satze ausgedrückte Unendliche reflectieren, sobald wir die Person oder den Geist, die Natur, das Unendliche zum Gegenstand unserer Untersuchung machen, stellen wir uns diese Wirklichkeiten sofort und notwendig unter einem sinnlichen Bilde vor; wie wir bei der sinnlichen Wahrnehmung die Vorstellungsbilder für die wirklichen Dinge halten, so denken wir notwendig bei allen unsern Untersuchungen ihre Gegenstände, also auch bei den Untersuchungen über den Geist, die Natur, das Unendliche diese Gegenstände, unter einem Vorstellungsbilde. Wahrhaft überwunden wird darum das Vorstellungsbild und mit ihm der Standpunkt der Vorstellung lediglich im Acte der Satzbildung oder was dasselbe ist des Denkens im Acte der Herstellung des *verbum finitum* und seiner Verbindung mit dem Substantiv zu einem Satzganzen. Die Überwindung des Vorstellungsbildes und Vorstellungsstandpunktes ist darum in der That immer nur eine momentane an den Act der Satzbildung und des Denkens gebundene, schon das Resultat dieses Actes, der fertige Satz oder Gedanke sind für uns durchaus nur unter einem Vorstellungsbild und als ein Vorstellungsbild fassbar.

98. Indes ist der im Act der Satzbildung und des Denkens hergestellte Ausdruck der Person, der Natur und des Unendlichen nicht der einzige über die Vorstellungsbilder und Begriffe wahrhaft hinausgehende Inhalt unsers Bewusstseins. Wir unterschieden zwei verschiedene Satzarten, den Substantivsatz und den Activsatz, und lernten jenen als den Ausdruck des Gesetzes der Identität, diesen als den Ausdruck des Gesetzes der Causalität kennen. Es ist klar, dass der Substantivsatz und Activsatz nicht als fertiges und abgeschlossenes Resultat einer Thätigkeit, sondern eben als die Thätigkeit der Wortverbindung selbst gefasst, genau ebenso wie der Satz oder Gedanke überhaupt einen über die Vorstel-

lungsbilder und Begriffe hinausgehenden Bewusstseinsinhalt bieten. In dem Satze demnach, als dem Ausdruck der Natur, Person und des Unendlichen, in dem Substantivsatz als dem Ausdruck des Gesetzes der Identität, in dem Activsatz als dem Ausdruck des Gesetzes der Causalität, — Satz überhaupt, Substantivsatz, und Activsatz als Thätigkeit der Wortverbindung, nicht als Resultat dieser Thätigkeit genommen — haben wir wahre über die Vorstellungsbilder und Begriffe hinausgehende Bewusstseinsinhalte. In ihnen haben wir auch die einzigen über die Vorstellungsbilder und Begriffe wahrhaft hinausgehenden Bewusstseinsinhalte. Das was nach der gewöhnlichen Theorie der Begriff leisten soll über den Kreis der Vorstellungsbilder wahrhaft hinauszugehen und etwas in ihnen nicht Enthaltenes zum Ausdruck zu bringen, das leistet in Wirklichkeit einzig die Sprache in ihrem Satze als Ausdruck der Natur, Person und des Unendlichen, in ihrem Substantivsatz als Ausdruck des Gesetzes der Identität und in ihrem Activsatz als Ausdruck des Gesetzes der Causalität.

99. Unsere Erörterung setzt uns in den Stand für die Elemente unsers Bewusstseins in durchgreifender und grundsätzlicher Weise eine Scheidung und Trennung eintreten zu lassen. Die Elemente unsers Bewusstseins sind zu einem Teil auf Grund bestimmter Nervenreizungen gebildet, es sind die Vorstellungsbilder und Begriffe. Wir nennen sie empirische oder aposteriorische Bewusstseinselemente. Die Elemente unsers Bewusstseins sind zum andern Teil nicht auf Grund bestimmter Nervenreize gebildet, es sind der Satz als Ausdruck des Geistes, der Natur und des Unendlichen, der Substantivsatz als Ausdruck des Gesetzes der Identität, der Activsatz als Ausdruck des Gesetzes der Causalität. Wir nennen sie rationale oder apriorische Bewusstseinsinhalte. Die empirischen und rationalen Bewusstseinselemente verhalten sich nicht etwa, wie der Name andeutet und die gewöhnliche Annahme will, wie Erfahrung und Denken. Mit den empirischen Bewusstseinselementen für sich allein genommen ist ebensowenig eine Erfahrung als ein Denken möglich. Die empirischen Bewusstseinselemente kommen vielmehr erst zu Stande durch die rationalen, nur im Satze ist die Erzeugung eines Vorstellungsbildes gegeben und erst im Satze wird das Vorstellungsbild zum Begriff. Die Erfahrung soll nach der gewöhnlichen Annahme in der Erfassung eines Einzelwirklichen, die sich ohne Satz vollzieht, bestehen, das Denken soll

dann im Gegensatz zu ihr die durch Erfahrung gewonnenen Bewusstseinsinhalte zergliedern bis zu ihren letzten Elementen und zu grösseren Ganzen vereinigen. Für uns gibt es keine Erfahrung ausser dem Satze und im Satz besteht uns eben das Wesen des Denkens. Nur durch den Satz ist Erfahrung möglich, wie nur durch die rationalen Bewusstseinselemente die empirischen möglich sind. Die Erfahrung ist in erster Linie und im tiefsten Grunde Denken und nichts als Denken. Sofern durch die rationalen Bewusstseinselemente die empirischen erst möglich werden nennen wir jene apriorisch, diese aposteriorisch.

100. Einzig durch die rationalen oder apriorischen Bewusstseinselemente werden wir aus der sinnlichen Scheinwelt, in die uns die empirischen oder aposteriorischen Bewusstseinselemente hineinwerfen, heraus und zur Welt der wahren Wirklichkeit hinübergeführt. Auf die empirischen Bewusstseinselemente allein angewiesen würden wir zu nichts anderem kommen können als zur Statuierung der sinnlichen Scheinwelt. Unsers Ich's werden wir uns als eines die sinnliche Scheinwelt wahrhaft transscendierenden Wirklichen erst bewusst im Satze, von ihm aus erkennen wir die Natur als seinen Gegensatz nach ihrem einzig richtigen Begriffe und das über den endlichen Gegensätzen stehende Unendliche. Die wahre Welt der Wirklichkeit ist darum eine in und mit den rationalen oder apriorischen Bewusstseinselementen gegebene, sie muss notwendig eine gegebene sein. Sie kann weder durch unmittelbare Erfassung, noch durch Schluss gewonnen werden. Nicht durch unmittelbare Erfassung, weil es eine unmittelbare Erfassung, ein Hinausgreifen über das eigene Bewusstsein in die Welt der Wirklichkeit hinein nicht gibt. Nicht durch Schluss; aus dieser sinnlichen Scheinwelt, in die wir uns von vorn herein versetzt finden, können wir doch nicht auf eine andersartige Welt hinüberschliessen, so lange wir eben alle unsere Begriffe aus dieser sinnlichen Scheinwelt entnehmen und von einer andersartigen Welt absolut keinen Begriff haben. Wir können uns auch nicht veranlasst finden dieser sinnlichen Scheinwelt auch nur unter dem Begriff ihres Gegensatzes eine andere Welt gegenüberzustellen, so lange uns dieser Gegensatz nicht in irgend einer Weise gegeben oder geboten wird. Vernünftiger Weise lassen die Vorstellungsbilder nur den einen Schluss zu auf das sie producierende vorstellende Ich. Aber dieses Ich wird sofort wieder und solange

notwendig unter einem Vorstellungsbilde, also als sinnliches Einzelding gefasst, als wir nicht im Satze uns seiner eigenartigen von der sinnlichen Wirklichkeit durchaus verschiedenen Beschaffenheit bewusst geworden sind und erst wenn dies geschehen, dann finden wir uns durch den zugleich mit ihm im Satze als seinen Gegensatz gegebenen Begriff der Natur veranlasst ihm eine andersartige seinen Gegensatz bildende Wirklichkeit die Natur gegenüberzustellen. Ohne den Satz wird das Vorstellungsbild und der Vorstellungsstandpunkt in keiner Weise überwunden, ohne den Satz gibt es darum für uns weder einen wahren Begriff vom Ich, noch einen wahren Begriff von der Natur. Dass wir auf den wahren Begriff Gottes in keiner Weise durch blossen Schluss kommen können, ja dass zu diesem Behufe nicht einmal der Satz ausreicht, ist früher ausführlich erörtert worden. Man wende nicht ein, es gebe wenigstens Eine Wirklichkeit, in deren Besitz wir uns von vorn herein immer und notwendig befänden, unser Ich, das mit unserm Bewusstsein eins und dasselbe sei. Zu seiner Erkenntnis bedürfe es nicht eines Hinausgreifens über unser Bewusstsein, noch weniger eines Schlusses, zu seiner Erkenntnis sei auch der Satz nicht nötig. Indes was immer wir zum Gegenstand unserer Erkenntnis machen wollen, das müssen wir sofort und notwendig unter einem sinnlichen Vorstellungsbild auffassen. Das gilt auch von unserem Ich, von seinen Zuständen und Thätigkeiten, sobald wir sie erkennen wollen, fassen wir sie sofort und notwendig unter einem sinnlichen Vorstellungsbilde auf. Selbst die Erkenntnis der Irrtümlichkeit und Falschheit dieser Auffassung ändert an unserm thatsächlichen Verhalten nichts, höchstens schützt sie uns davor aus ihm irrtümliche und falsche Folgerungen abzuleiten. Eine wahre Erkenntnis des Ich gibt es in der That nur im Acte der Satzbildung und des Denkens, weil uns nur hier das Ich, die Person in ihrem Gegensatz zur Natur und die Natur wiederum in ihrem Gegensatz zur Person zum Bewusstsein kommt.

101. Unsere ganze Erkenntnis der Wahrheit hängt demnach an dem Verständnis des Satzes. Es fragt sich, wird uns das Verständnis des Satzes durch den Satz selbst gegeben oder bedarf es dazu noch eines Andern. Im letzteren Falle würde eben dieses Andere und nicht der Satz als Quelle für unsere Erkenntnis der Wahrheit gelten müssen. Der Satz ist ein möglichst ge-

treuer, bildlicher, symbolischer Ausdruck der wahren Wirklichkeit, das Verbum ein möglichst getreuer Ausdruck der Person dadurch, dass es die selbstthätige Bewegung in sich aufnimmt und aus sich erzeugt, das Nomen ein möglichst getreuer Ausdruck der Sache dadurch, dass es die selbstthätige Bewegung von sich ausschliesst, der Satz darum ein möglichst getreuer Ausdruck des Unendlichen als der Ineinsbildung von Sache und Person, Natur und Geist. Aber wenn Verbum, Nomen und Satz auch möglichst getreue Ausdrücke der Person, der Sache und des Unendlichen sind, so sind sie doch immerhin nur bildliche, symbolische Ausdrücke, sie sind Copien eines Originals, aber in ganz andersartigem Material ausgeführt und darum nicht das Original selbst, sie sind nicht freilich willkürliche, sondern gewissermassen natürliche Zeichen der Sache, aber eben doch nur Zeichen der Sache. Solche Bilder, Symbole, Copien und Zeichen führen uns nur zur Erkenntnis des entsprechenden Gegenstandes, wenn sie als Bilder, Symbole, Copien und Zeichen erkannt sind. Das ist aber unmöglich, wenn uns der entsprechende Gegenstand nicht irgendwie anderweitig gegeben ist. Erst wenn uns der entsprechende Gegenstand irgendwie anderweitig gegeben ist, springt die Beziehung des Bildes, des Symboles, der Copie und des Zeichens auf den Gegenstand in die Augen und wird alles dieses als Bild, als Symbol, als Copie, als Zeichen erkannt. Es folgt mit Notwendigkeit, das Verständnis des Satzes wird uns nicht durch ihn selbst, sondern durch ein Anderes gegeben, als Quelle für unsere Erkenntnis der Wahrheit kann nicht der Satz, sondern muss eben dieses Andere gelten. Dieses Andere ist die christliche Trinitätslehre.

102. In der Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen der christlichen Trinitätslehre ist ein für uns völlig unvereinbarer, unversöhnlicher, unüberwindlicher Gegensatz gegeben, in ihm ein für uns völlig unlösbares Problem gestellt und zugleich eine für das Denken unerreichbare Wirklichkeit geboten. Aus diesen gegensätzlichen Bestimmungen der Trinitätslehre werden uns die endlichen Wirklichkeiten, Natur und Geist, in ihrer gegensätzlichen Art und Beschaffenheit klar und verständlich und nun springt sofort der Satz als Ausdruck jener gegensätzlichen Bestimmungen und dieser endlichen Wirklichkeiten in die Augen und die Möglichkeit ihrer Ineinsbildung in Gott, die wir nie wirklich vollziehen und erreichen können, findet im Satze ihren letzten Halt und

ihre letzte Stütze. In der That, unsere ganze Darlegung über den Begriff des Endlichen unsere ganze Entwicklung über seine gegensätzliche Natur, so verständlich und überzeugend sie in sich selbst ist, verdankt ihren Ursprung der Anregung und dem Anstoss, welchen die Trinitätslehre unserm Denken gibt. Das Material unsers Denkens ist ja ein völlig gleichartiges, lauter sinnliche Vorstellungsbilder, der Strom unsers natürlichen von der Form des Urteils beherrschten Denkens drängt uns unwiderstehlich zur Einheit hin, Alles soll unter den Einen allgemeinsten Begriff des Seins befasst und ihm untergeordnet werden, wie sollten wir da von unserm Denken aus zur Statuierung eines endlichen Gegensatzes kommen? Obgleich das Denken den endlichen Gegensatz aus der Natur des Endlichen abzuleiten und einleuchtend zu machen im Stande ist, so kann der Anstoss und die Anregung zu seiner Statuierung nicht von ihm selbst ausgehen, er muss den in der christlichen Trinitätslehre gleichsam handgreiflich vor Augen gestellten gegensätzlichen Bestimmungen zugeschrieben werden. In diesem Sinne erhält dann die Trinitätslehre für unsere Auffassung der ganzen Welt der wahren Wirklichkeit — nicht blos für die Erkenntnis Gottes — ganz allgemeine Bedeutung. Es bedarf eines Anstosses und einer Anregung durch die gegensätzlichen Bestimmungen der Trinitätslehre für unser Denken, um die gegensätzliche Fassung des Endlichen durchzusetzen. Ist diese einmal erreicht, so ist damit das Denken auf den Weg hingewiesen, der zur wahren Erkenntnis Gottes in der Trinitätslehre führt. Aber um diese wahre Erkenntnis zu gewinnen, dazu bedarf es nun nicht mehr eines blossen Anstosses und einer blossen Anregung, dazu ist die einfach gläubige Aufnahme des in der Trinitätslehre Gebotenen notwendig, da für das endliche Denken eine Ueberwindung der endlichen Gegensätze durchaus unmöglich ist. Die wahre Erkenntniss Gottes ist darum schlechthin Glauben; Wissen kann sie nur insofern genannt werden, als das Denken eben in diesem Glauben den notwendigen Abschluss seines eigenen Strebens, der ihm einzig und allein Ruhe und Befriedigung gewährt, erkennt, als es sich der Unmöglichkeit bewusst wird, dass ein endliches Denken anders als im Wege des Glaubens die wahre Erkenntnis Gottes gewinne. Die richtige Fassung der Begriffe Natur und Geist, das richtige Verständnis des Satzes als des Ausdrucks der Sache, der Person, des Unendlichen hingegen ist in erster Linie Wissen, Glauben ist jene Fassung und dieses

Verständnis nur insofern, als es eines Anstosses und einer Anregung durch die gegensätzlichen Bestimmungen der Trinitätslehre bedarf um jene Fassung und dieses Verständnis zu gewinnen. Insofern freilich keine wahre Erkenntnis eines Endlichen möglich ist ohne Hinzunahme der Erkenntnis seines endlichen Gegensatzes und der Erkenntnis des über beiden stehenden Unendlichen, insofern ist jede Erkenntnis eines Endlichen wie die Erkenntnis des Unendlichen schlechthin und in erster Linie Glauben.

103. Die christliche Trinitätslehre ist nicht selbst die wahre Erkenntnis Gottes. Sie ist an sich nur eine Formel, die aber zur wahren Erkenntnis Gottes führen kann. Indem sie uns durch die in ihr enthaltenen gegensätzlichen Bestimmungen die Anregung und den Anstoss gibt zur richtigen Fassung von Natur und Geist als der Glieder des Gegensatzes im Endlichen und uns dadurch zu dem unmöglichen Versuche einer Ineinsbildung dieses Gegensatzes drängt, geht uns in der Trinitätslehre die einzig mögliche Erkenntnis Gottes auf und wird uns diese selbst klar und verständlich. In diesem Sinne ist die Trinitätslehre nicht blos die Quelle unserer Erkenntnis Gottes, sondern überhaupt die Quelle unserer Erkenntnis der Welt der wahren Wirklichkeit. Auf diese Weise leitet uns die Trinitätslehre auf den Weg der Rectification und der Umkehr des Denkens, indem sie uns die Welt von Gott aus verstehen und betrachten und damit die sinnliche Scheinwelt überwinden, also unsere Begriffe corrigieren lehrt, indem sie uns sodann anweist und nötigt, mit unserm Denken aus dem Gebiet des Endlichen in das Gebiet des Unendlichen hinüberzusgehen und so das Umgekehrte von dem zu thun, was Gott bei der Schöpfung that. Die Trinitätslehre hat eine orientierende Bedeutung für die wahre Erkenntnis der endlichen Gegensätze Natur und Geist; sie hat eine autoritative Bedeutung für die wahre Erkenntnis des Unendlichen, Gottes; aber diese Orientierung erkennt das Denken von sich aus als durchaus richtig, diese Autorität erkennt das Denken von sich aus als durchaus wahr; Orientierung und Autorität erkennt das Denken von sich aus als notwendig; die Orientierung als thatsächlich notwendig wegen der Herrschaft der Vorstellung in unserm Denken, wegen des anomalen Charakters unsers Denkens, die Autorität als absolut notwendig wegen der Unmöglichkeit die endlichen Gegensätze in Eins zu bilden, wegen des endlichen Charakters unsers Denkens.

# Schluss.

## Das Bewusstsein und die Sprache.

104. Wir unterschieden beim Beginn unserer Erörterung Bewusstseinsthätigkeit und Bewusstseinsinhalt und erkannten in letzterem das einzige und ausschliessliche Object der Bewusstseinsthätigkeit. Der Bewusstseinsinhalt erschien uns dabei als etwas der Bewusstseinsthätigkeit mit einer gewissen Selbständigkeit Gegenüberstehendes. In Wirklichkeit ist der Bewusstseinsinhalt in keiner Weise von der Bewusstseinsthätigkeit zu trennen, er ist ohne die Bewusstseinsthätigkeit und ausser derselben durchaus gar Nichts. Ja im Grunde ist er nichts anders als die Bewusstseinsthätigkeit selbst, sofern sie sich zur Vorstellung eines Wirklichen gestaltet. In diesem Falle nämlich sondert sich von der Bewusstseinsthätigkeit scheinbar ein von ihr verschiedener Inhalt ab, der als Wirklichkeit angeschaut wird und die Bewusstseinsthätigkeit erscheint lediglich als Bewusstsein um diesen Inhalt. In Wahrheit ist nun die Bewusstseinsthätigkeit in erster Linie Bewusstsein um sich selbst als Thätigkeit; auf andere Weise könnte sie eben keine bewusste Thätigkeit sein. Das leuchtet uns auch sofort ein, wenn wir den Bewusstseinsinhalt als die zur Vorstellung eines Wirklichen gestaltete Bewusstseinsthätigkeit erkennen. Ist aber die Bewusstseinsthätigkeit ein Bewusstsein um sich selbst als Thätigkeit, so ist auch ihr Inhalt und Object so gewiss etwas wirklich Seiendes, als die Bewusstseinsthätigkeit unsers Ich etwas wirklich Seiendes ist. Unser Bewusstsein hat also in der That wenigstens Einen Inhalt

und Ein Object, das nicht bloss Vorstellung und Gedanke eines wirklich Seienden, sondern selbst ein wirklich Seiendes ist. Wir befinden uns also mit unserer Bewusstseinsthätigkeit, wenn wir sie recht verstehen, von vorn herein im Reiche des wirklich Seienden und können von ihr aus weitere Schritte in demselben thun.

105. Anders als mit der Bewusstseinsthätigkeit, welche sich selbst als Thätigkeit nach ihrem wirklichen Sein umfasst, verhält es sich mit unseren Untersuchungen und Erörterungen über die Bewusstseinsthätigkeit. Unsere Untersuchungen und Erörterungen, mögen sie sich auf die Bewusstseinsthätigkeit oder auf irgend welches andere wirklich Seiende beziehen, haben nicht das wirklich Seiende selbst, sondern nur Vorstellungen und zwar bildliche, nicht eigentliche Vorstellungen von dem wirklich Seienden zum Inhalt und Object. Alle diese Vorstellungen sind nämlich genommen aus der sinnlichen Scheinwelt, die nur in unserm Bewusstsein existiert und entsprechen darum der Welt des wirklich Seienden höchstens wie ein mehr oder minder unähnliches Bild der Sache. In diesen Vorstellungen schauen wir dann Alles, was wir denken, als sinnliche, einzelne Dinge an. Jedes dieser Dinge hat ein unveränderliches Wesen, aus dem wie aus einem stets gleichen Grunde seine Aeusserungen und Thätigkeiten hervorgehen. Es gibt nun weder sinnliche noch einzelne Dinge, es gibt auch kein unveränderliches Wesen in den Dingen, keinen stets gleichen Grund ihrer Aeusserungen und Thätigkeiten. Und doch — so notwendig wir alles wirklich Seiende in mehr oder minder unähnlichen Bildern aus der sinnlichen Scheinwelt denken müssen, so notwendig müssen wir auch jedes wirklich Seiende als ein sinnliches, einzelnes Ding mit unveränderlichem Wesen, als einen stets gleichen Grund seiner Aeusserungen und Thätigkeiten anschauen. Es ist ein Zwang der Natur, dem wir in beiden Fällen gehorchen, in dem einen Falle die Herrschaft der Vorstellung über unser Denken, in dem andern Falle die in ihr begründete Herrschaft des Urteils. Es steht in der That heikel und precär um unser Erkennen des wirklich Seienden, sobald wir über die Bewusstseinsthätigkeit, die sich selbst als Thätigkeit nach ihrem wirklichen Sein umfasst, hinausgehen und zu Untersuchungen und Erörterungen, fortschreiten. Allerdings können wir keine Untersuchungen und Erörterungen, welcher Art immer sie sein mögen, anstellen, wir können überhaupt nicht denken, ohne die aus der sinnlichen Scheinwelt entnommenen Vorstellungen in Worte zu kleiden und

diese Worte zu Sätzen zu verbinden, wir können die Satzverbindung nicht herstellen, ohne in dem Verbum der Person oder dem Geiste, in dem Substantiv der Sache oder Natur, in dem ganzen Satze dem Unendlichen einen Ausdruck zu verleihen und mit diesem Ausdrucke, den wir der ganzen Welt der wahren Wirklichkeit verleihen, überschreiten wir thatsächlich die Stufe der Vorstellung und des Urteils. Aber das gilt doch nur für die Thätigkeit der Herstellung dieses Ausdrucks, der Bildung des Satzes, das Resultat dieser Thätigkeit, der fertige gesprochene oder geschriebene Satz ist nichts als eine Vorstellung, ein sinnliches Bild, nichts als ein Urteil, eine Aussage der einen unter einer Vorstellung gedachten Wirklichkeit von der andern. In dem Satze der Sprache gehen wir in der That, während wir ihn bilden, über die Welt des sinnlichen Scheines hinaus und greifen in die Welt der wahren Wirklichkeit hinein. Aber es ist nur ein momentaner Kuss, eine vorübergehende Umarmung unsers Geistes mit dem wahrhaft Seienden, zu einer dauernden Verbindung, zur Vermählung und Ehe kommt es nicht. Wir können darum für dieses momentane und vorübergehende Aufleuchten der Welt der wahren Wirklichkeit im Geiste weder den scholastischen Ausdruck der Empfängnis, noch den socratischen der Geburt gebrauchen.

106. Immerhin ist es der Satz der Sprache, welcher uns einen Ausblick in die Welt der wahren Wirklichkeit eröffnet, während die Herrschaft der Vorstellung und des Urteils unser Denken in der sinnlichen Scheinwelt festzubannen droht. Wenn wir bei der Satzbildung im Verbum dem Ich, Du, Er jedem lediglich für seine Thätigkeit einen Ausdruck verleihen, so sind wir uns bewusst, dass wir in den Personen eine Vielheit von wahren Einzelwesen oder Individuen, deren ganzes Sein sich in ihren Thätigkeiten erschöpft und keines hinter denselben stehenden Wesens oder Grundes bedarf, unter Händen haben. Wenn wir bei der Satzbildung im Substantiv der unpersönlichen Sache einen Ausdruck verleihen, so sind wir uns bewusst, dass wir in der unpersönlichen Sache nichts als den Gegensatz der Person, also den vielen in ihrer Thätigkeit ihr ganzes Sein besitzenden Personen gegenüber eine Einheit, in der weder von wahren Einzeldingen, noch von wahren Thätigkeiten die Rede sein kann, unter Händen haben. Wenn wir bei der Satzbildung Substantiv und Verbum mit einander verbinden, und dadurch dem

Unendlichen einen Ausdruck verleihen, so sind wir uns bewusst, dass der Gegensatz zwischen Person und Sache, Geist und Natur nichts wirklich Seiendes bedeutet, dass der Gegensatz in dem Seienden an sich durchaus keine Stelle hat und nur in der Endlichkeit desselben begründet ist. Damit haben wir das Unendliche als das Gegensatzlose und darum für das endliche, in Gegensätzen sich bewegende Denken Undenkbare erkannt. Und doch können wir das Endliche nur richtig denken, wenn wir den ihm anhaftenden Gegensatz als etwas Nichtseiendes fassen und damit das Unendliche zu ihm hinzudenken. Der Gedanke des Unendlichen ist für uns unerreichbar fern, weil unausführbar für das endliche Denken, es ist für uns untrennbar nahe, weil mit jedem richtigen Denken eines Endlichen unausweichlich gegeben. Was immer wir denken wollen, müssen wir als Person oder Sache, Geist oder Natur denken. Das Unendliche dürfen wir streng genommen weder als Person, noch als Sache, weder als Geist, noch als Natur denken. Aber wir dürfen dasselbe auch nicht als Person oder Geist genauer als Bewusstsein — denn das allein macht die Person oder den Geist aus — leugnen, weil wir damit das Unendliche notwendig zur Sache oder Natur stempeln. Person und Sache, Geist und Natur sind nicht gleichwertige Gegensätze. Person steht über Sache, Geist über Natur. Darum haben wir ein Recht, wenn wir das Unendliche nach dem höheren Gegensatzgliede, nach Person und Geist benennen, wenn wir ihm Bewusstsein beilegen. Das Endliche hat seinen ganzen und einzigen Grund in dem Unendlichen, es kann ja ohne das Unendliche nicht einmal richtig gedacht werden. In diesem Sinne nennen wir das Unendliche mit Recht den Schöpfer des Endlichen. Aber der Gedanke des Bewusstseins ist ein endlicher, der seinem Gegensatze, dem bewusstlosen Sein, ruft und der Gedanke des Schöpfers statuirt zwischen dem Unendlichen und Endlichen das Verhältnis von Ursache und Wirkung, das nur für endliche Dinge gilt; was immer wir sagen mögen, das Unendliche bleibt für das endliche Denken das Undenkbare. Die richtige Erkenntnis des Unendlichen ist darum auch ein Geschenk des Unendlichen selbst, in keiner Weise Resultat des endlichen Denkens. Sie tritt darum als religiöse Intuition mit dem Christentum in die Geschichte.

107. Das ist die Welt der wahren Wirklichkeit, in welche uns der Satz der Sprache einführt. Es gilt mit unserm Denken in ihr Stellung zu nehmen, in ihr festen Fuss zu fassen und Stand zu

halten gegen die Uebermacht der sinnlichen Scheinwelt. Es gilt das momentane Aufleuchten der Welt der wahren Wirklichkeit, das mit dem Satze gegeben ist, zum bleibenden Bewusstsein zu erheben, das unsere Gesinnung bildet. Mit diesem praktischen Postulate schliessen wir unsere Erörterung. Wer mit Platon das Wesen des Denkens im Satze findet und den Satz strenge vom Urteil unterscheidet, für den sind unsere Consequenzen mitsammt dem Schlusspostulat unvermeidlich. Nur wenn die Grundpfeiler unsers Baues wankend gemacht und umgestossen werden können, fällt der Bau selbst zusammen. An sie also hat die Kritik ihre Hebel anzusetzen.

# Inhaltsverzeichnis.


Seite

**Vorrede** . . . . . 3

**Einleitung.**

Sprechen und Denken . . . . . 5

**Grundlegende Abhandlungen.**

Der Begriff des Denkens . . . . . 19
Die Wahrheit des Denkens . . . . . 63
Das Gesetz des Denkens . . . . . 93

**Ergänzende Abhandlungen.**

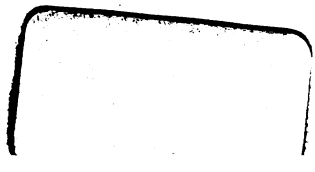
Das Wirkliche . . . . . 99
Die Begriffe . . . . . 109

**Schluss.**

Das Bewusstsein und die Sprache . . . . . 135

Leipzig. Emil Herrmann senior.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.